

أ.د. عبد القادر بوعرفة

العرب

أسئلة الماضي والحاضر والمستقبل

ابن النديم للنشر والتوزيع

دار الروافد الثقافية - ناشرون

العرب

أسئلة الماضي والحاضر والمستقبل

ابن النديم للنشر والتوزيع
دار الروافد الثقافية - ناشرون

العرب

أسئلة الماضي والحاضر والمستقبل

أ.د. عبد القادر بوعرفة

العرب - أسئلة الماضي والحاضر والمستقبل
أ.د. عبد القادر بوعرفة

الطبعة الأولى، 2016
عدد الصفحات: 256
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي ISBN: 978-9931-369-74-5
الإيداع القانوني: 2014-1984

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلـــوي: 03 76 20 661 213+

وهـــران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 35 41 213+
خلـــوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
هاتف خلوي: 204180 (96171)
ص. ب.: 113/6058
الحمـراء، بيروت-لبنان
Email: Rw.culture@yahoo.com

المحتويات

مقدمة

"بدأت حكاية البشر حينما حضر السُّؤال ذات يوم"

* * *

أعترف منذ البداية بأن أفلاطون وأرسطو في تعريفهما للإنسان لم يقفا عند جوهر المسألة، فجوهر الإنسان لا يكمن في النطق ولا الاجتماع أو السّياسة، بل يكمن في كونه الكائن الوحيد الذي يُنتج السّؤال، ويتميز بالسّؤال، ويتقدم بالسّؤال... فأحسن تعريف للإنسان ما أقدمه على الصيغة الأتية: "الإنسان كائن مُتسائل"، حيث تكمن كينونته في خلق السؤال، ثم في تحويل الجواب إلى سؤال، وهنا تكمن عظمة الفلسفة كما يقول كارل ياسبرس.

تقر جميع الأديان السماوية بأن آدم كان في الجنة مطمئنا في عالمه المثالي، سعيدا بما وهبه الله من نعم لا تحصى. لكن لما حضر السؤال إلى خلده ذات يوم انقلب حاله وانشغل باله، فسؤال: **لما منعني الله من الاقتراب من الشجرة؟؟** حرك عقله وفكره، فانغمس في عالم التأمل والتفكير باحثا عن علة المنع والحظر... لقد كان ذلك السؤال الأزلي هو الذي جعل آدم يُسجل ولادته الأرضية، والتي وضعتنا نحن أبناء آدم بعده في مأزق السّؤال من جديد، ولكنه سؤال متفرع ومتجدد، يهتم بآلاف القضايا والقضايا، سؤل يحرق مهاجع النّاظرين، ويهز كيان المتفلسفين، ويهدم يقين المؤمنين...

يحركُ السؤالُ الإنسانَ من خلال تبعاته وانعكاساته وتجلياته، فهو يثير

الحيرة، القلق، الدهشة، والغرابة، والحرقة، وتلك هي أسباب التفلسف كما يرى أرسطو، وتلك هي أسباب الخطيئة كما يرى أفلاطون وسان أوغستين.

يمتد السؤال في أبعاد الزّمان الأربعة امتدادا عميقا، **فالماضي هو** المجال الأكثر جذبا للسؤال، لأن الماضي يختزن الأصل، وبداية الحكاية، ويربط الإنسان بالجذور... السؤال الغالب في مجال الماضي هو السؤال الباحث عن التفسير والتعليل، الراغب في إدراك العلاقة بينه وبين زمن مضى وانقضى، ولم تبق منه إلا تجليات ورموز وآثار تدل على إنسان تاريخي ترك بصماته على الأرض. سؤال يغلب عليه **الحنين** إلى ما كان، فينخرط المُتسائل في عوالم سحرية حالمة، ويجنح به الخيال إلى مجال المفاضلة، فيكون السابق أفضل من اللاحق، والماضي أفضل من الحاضر، والسّلف أفضل من الخلف...

هذا السؤال المتجذر في الماضي هو الذي قاد أفلاطون ذات إلى القول بوجود عالم مثالي متعالي عنا، عالم يسوده الخير المطلق، الحق المطلق، الجمال المطلق، عالم الكليات واليقينيات، عالم السعادة الأبدية... لكن النفس الكلية ضيعته في لحظة غواية السؤال وحلم الأبدية والخلود... جل ما يفعله الإنسان في اعتقاد أفلاطون هو محاولة الرجوع إلى الماضي، نحن لا **نتعلم** في رأيه، بل جل ما نقوم به هو أننا **نتذكر**، نتذكر ما كان في عالم المثل (الزمان الجميل)، ولا تتم عملية التّذكر إلا بالسّؤال الذي يُحرك كوامن النفس الناطقة فتفيض المعاني والصور المثالية كما تفيض أشعة الشمس من مصدرها.

يُبين أفلاطون من خلال شخصية سقراط الحكيم كيف يستطيع سقراط من خلال طرح السؤال أن ينقل الإنسان من مقام الجهل إلى مقام الوعي، من مقام التلقي إلى مقام الترقي، لم يعط سقراط يوما ما جوابا بل أَمطر محاوريه بوابل من الأسئلة، ثم يُحول كل جواب إلى سؤال...

أسس أفلاطون من خلال ما سبق، قاعدة بسيطة: كلما كان السؤال حاضرا كان التداعي الحر منسابا إلى بؤر الشعور. وعليه، تنساب المعرفة

من حنايا التّذكر، ويصبح الجدل هو تعبير عن حركة السؤال، ذلك ما نكتشفه في كل محاوراته (خاصة مينون).

أما **الحاضر** فهو مجال التّواجد والكينونة، يفصح عن علاقة **الهُنا والهناك، الأنا والأنت**، تحضر في هذا الزمان أسئلة اليوم وتداعيات العيش والحركة، وتفاعلات الإنسان مع الإنسان، إنه زمن سؤال الحال والكيف والمقام الذي يُفضي إلى التعبير عن **الأنا والنّحن** في فضاءات التشارك والصراع والتّدافع، إنه السؤال المتدفق في لحظة **القلق**، سؤال تفرضه الطبيعة الإنسانية التي تحاول من خلال السؤال ضمان البقاء، تلك الغريزة الدافعة إلى التّكيف والصّراع...

الإنسان المترع بالحاضر لا يقلقه الماضي في أغلب الأحيان، فهو يعتقد أن الماضي عدم، لحظة تعبر عن الصفر، لا نقصد نفي الماضي كحمولة تاريخية بل القصد أن الكينونة هي ما أنا عليه، وما سبق تلك اللحظة أنا لست مسؤولا عنه، الماهية لا تسبق الكينونة، هكذا تصور ذات يوم جون بول سارتر العالم والزمان.

يوجد كائن متسائل آخر، يجمع بين الماضي والحاضر، ويحاول أن يعيش عصره وزمنه، يدفعه الحنين إلى الماضي إلى طرح سؤال العلاقة وجدلية الاستفادة، يريد أن يعيش في زمن تجتمع في الأصالة والمعاصرة، زمن يُوحد بين السّلف والخلف، زمن يرفض الاستلاب والاغتراب... هكذا نتصور ابن رشد الأندلسي، مالك بن نبي، حسن حنفي...

أما البعد الثالث هو **المستقبل**، الذي يفرض أسئلة **الحيرة** والبحث عن المجهول، ويرتبط في أغلب الأحيان بمسألة المصير، وما يجب أن يكون، يتولد من عنصر **الخوف**. ذلك أن الغد صعب ومؤرق للغاية، الغد يصنع الخوف أكثر ما يصنع الأمل، كلما تقدم الإنسان في السن كلما حضر سؤال المستقبل، سؤال يتعلق في أغلب الأحيان بالموت وما بعد الموت، بالحرب وما بعد الحرب... سؤال يزرع الحرقة والمعاناة لأنه يعانق المجهول... الماضي يحمل قدرا كبيرا من التفاؤل، ويختزن كما هائلا من الأجوبة... لذا نحن نفر إليه... أما المستقبل يدفع إلى التشاؤم والخوف... الغالب فيه هو السؤال.

هكذا تكلم ابن باجة في رسالة الوداع، وهكذا تحدث المعري في رسالة الغفران، وهكذا احترق هيدجر في غابته السوداء...

نصل أخيرا إلى البعد الرابع، إنه **اللاّزمان** ليس بمعنى النفي بل بمعنى اللاّتعين، حيث يختفي الماضي والحاضر والمستقبل، ويحضر زمان غير متعين مع المكان، زمان الأزمنة، زمان البداية والعودة الأبدية. إنه زمان الغيب، ورحلة الإنسان ما بعد الفناء، بُعدٌ يحمل الإنسان إلى فضاء العرفان، ويوشجه بأمشاج الإيمان، هكذا تحث ابن عربي في فصوصه وفتوحاته، والغزّالي في معارجه وإحيائه...

أحاول من خلال هذا الكتاب ربط العرب كأمة ممتدة في عمق التاريخ والثقافة بالسؤال من حيث هو أزمة وبحث في الأزمة، من حيث هو مؤشر على الوعي أو الانحطاط، من حيث هو معلم الإمكان أو الاستكانة...

عندما نحلل علاقة العرب بسؤال الماضي، نقف عند سؤال يحاول التبرير لا التنوير، سؤال يرسم صورا جميلة عن زمن مضى وانقضى، سؤال يستنجد **ببراديغمات** تحولت مع الزمن في مخيالنا إلى أصنام تعيق العقل، وتربك الإرادة، وتغلق باب الاجتهاد في كل فروعه وأصوله... سؤال الماضي لم يمكن الإنسان من التفرقة بين الاستثمار الرمزي للنماذج التاريخية وبين الاحتواء والذوبان، سؤال أعاد ابن رشد والغزالي وابن الهيثم وابن عربي... لكن السؤال وقف عند عتبة الاحتواء والهيمنة، كان لا بد للمفكر العربي أن يعيد بسط السؤال بسطا براغماتيا ما ذا استفيد من ابن رشد والغزّالي وابن عربي...؟ كان لا بد أن نقف من النماذج التاريخية موقف التلميذ وليس المريد، أي أن نعكس مقام التلقي والاعجاب إلى مقام الانتقاء والتخلي. كان لا بد أن ننطلق من الفكرة الآتية: «عند استحضار أي شخصية تراثية لابد أن نتعلّم منها كيف نفكّر، لا أن نتركها تفكّر لنا، وأن نفكر معها لا أن نفكر مثلها». وهذا يعني أن استحضار ابن رشد مثلا لا يعني بالضرورة استحضاره من أجل أن يفكر لنا، بل يجب أن نجعل مما كتب وأنتج موضوعاً للتفكير، لحل مشاكلنا الراهنة ومآسينا المتلاحقة...، إننا نقولها بكل بساطة: لقد انتهى زمن ابن رشد... ولا بد أن نفرق بين ابن رشد التاريخيّ، وابن رشد رأس المال الرمزي.

تبين الصورة السابقة علاقتنا السحرية بالماضي، والصورة الأتية أحاول من خلالها ربط السؤال بقضايا الحاضر العربي، حيث يعاني العرب من أزمة غياب الحرية، نُقرّ بكثرة الأسئلة المرتبطة بمفهوم الحرية ضمن بلازما الثقافة العربية، فالحرية مسألة ارتبطت في المخيال العربي بحركات التحرر والثورات الكبرى التي عرفها العالم العربي في مطلع القرن العشرين، حيث أصبح مفهوم الحرية يرتبط غالبا بمسألة التحرر من العدو الخارجي، فالإكراه الأوحد بصورة عامة يتمثل في إكراهات الآخر، وحتى الثقافة الموجّهة من قبل السّلطات الرسميّة لكثير من الدول العربية قرنت الحرية بمفاهيم الاستقلال، وأصبح الشارع العربي يربط مفهوم الحرية بالاستقلال فقط. وعليه، كان هذا الفعل الإيديولوجي من أهم الأدوات التي جعلت الحرية لا تتبلور في مضامين الحياة اليومية للمواطن العربي، لقد قتلت الإيديولوجيا العربية كلَّ وعي بالحرية، وأصبح مفهوم الحرية مرتبطا بنتائج العمل الثوري، لا حرية خارج الثورة، ولا حرية خارج السلطة... والحرية مجرد لحظة في التاريخ تتوقف عند طرد الآخر.

حاولت أيضا في هذا الكتاب الحديث عن أسئلة الحاضر التي يطرحها المفكرون العرب، حيث ينطلق أغلب المفكرين العرب من النهضة الغربية كمعلم للتغيير، فهم ينخرطون في مقولة التنوير كأساس للتغيير والنهضة، وتغدو العقلانية التنويرية بمثابة الطريقة المثلى لتحقيق حلم النهضة. وكأن العالم العربي لا يمكن أن يجد طريقا للحرية والنهضة إلا من خلال المرور بالعقلانية التنويرية التي شهدتها أوروبا. ويصبح هذا الربط من أهم العوائق التي تعيق حركة التقدم العربي، فالتنوير لم يكن في الغرب إلا جزءا من المشروع الحضاري، فقبل التنوير كانت الخرافة وأساطير الرجل الأبيض هي التي دفعته إلى الاكتشافات الجغرافية التي مهدت للثورة الصناعية والتجارية.

شكلت تداعيات سؤال الحاضر لحظات فلسفية للذات العربية، فالبحث عن أزمة الانحطاط والتبعية انبثقت عنها تصورات نقدية للحال، فالجابري اتجه صوب نقد بنية العقل العربي وتكوينه، وأركون صوب العقل الإسلامي ومناهج البحث، وحنفي اتجه نحو التراث وآليات التجديد... لقد أحدث سؤال الحاضر النقد... ثم تمخض عنه نقد المقد.

يبدو أن نقد النقد أصبح ضرورة حضارية في واقعنا العربي المعاصر اليوم، خاصة بعد أن شهد العالم العربي حركة فكرية جعلت كلّ ما هو موجود موضوعا للنقد والتفلسف، فهل يصح نقد النقد؟ وهل يمكن أن يكون أكثر تعقيلاً للفكر العربي المعاصر؟ وهل يمكن أن يتجاوز فكر القطيعة والإيديولوجيات؟ وهل يمكن من خلاله أن ننتج مفاهيم فلسفية ذات جذور جينيالوجية في انتسابنا الحضاري العميق؟ وهل نبتكر من خلاله موضوعات للفلسفة بعد أن أصبحت الفلسفة بلا موضوع؟ وهل يمكن أن نُصّير من خلاله الآخر (الغرب) موضوعا لا معلما؟ أم هل نحن نمارس نقد النقد لأن نشعر بالعجز الفكري؟ أم هل يمكن القول عنه إنّه مجرد استمناء فكري ومماحكة وتقليد للغرب؟

يقودنا هذا المولج إلى الاعتقاد بأن فهم أسئلة الماضي والحاضر والمستقبل تتجه نحو إجراء عملية تأويلية، تهدف لخلق نص موازي للنص الحقيقي في ذاتها، والنّصان المتوازيان يلتقيان في نقطة معينة هي نقطة القول بمركزية الإنسان في أفق فهم العلامة الإلهية، ولكنهما لا يلتقيان في تحديد ما ينبغي أن تكون عليه الدولة والسلطة والمجتمع. إن تأويل الواقع ينفّر من النّص المستوي والمسطّح، بل يميل إلى النص المقعّر أو المحدّب، وتصبح التفاسير في الحالة الأولى مسلمات وبدائه، مجانبة للواقع وقريبة من المحسوس، وتصبح في الثانية والثالثة فاتحة للنظر والتخيّل، وبالتالي عصية عن المدرك الحسي لكونها متماهية مع المطلق والمجرد.

تناولت أيضا في الكتاب علاقتنا كعرب بسؤال المستقبل، وأخذت مثالا على ذلك هو الكتابة الفلسفية، حيث شكلت الكتابة الفلسفية في العالم العربي والإسلامي واقعا نسلم بوجوده وحضوره، وليس من المعقول أن نعيد طرح السؤال: هل هناك كتابة فلسفية في العالم العربي؟ بل السؤال الذي ينبغي أن نطرحه هل هناك كتابة إبداعية في المجال الفلسفة؟

إن ماهية الفلسفة ليس في فعل الكتابة أو التّدوين، بل في الفعل التوليدي للمفاهيم والأسئلة، فأغلب فلاسفة اليونان القدامى كانوا ينفرون من الكتابة كفعل تدويني ويتجهون نحو الفلسفة كتمثل وقول، فأفلاطون

اختار المحاورة كأسلوب إبداعي، يحاول من خلاله أن يوجّه الفلسفة نحو القيم الفضلى من خلال حركة الأفكار وجدلها، فالمفاهيم تسافر ضمن فضاء توليديّ يجعل الأفكار تتداعى على ساحات الشعور والإدراك برفق وتدفّق، إن أفلاطون كان يرى في إبداع المفهوم أكبر انتصار للعقل الفلسفي على العقل السطحي، وأكبر غوص للوعي العميق من الوعي الزّائف في سراديب الذّات، وأكبر تجدد للإنسان ضمن مسلسل سؤال الذّات والكون.

أ.د عبد القادر بوعرفة

وهران 17/ 10/ 2014

ابن رشد: سؤال الراهن والمستقبل

العرب من عقدة الموروث إلى وعي الذات*

❖ ❖ ❖

■ المولج

ارتأينا أن ننطلق في دراستنا من الفكرة الآتية: «عند استحضار أي شخصية تراثية لابد أن نتعلّم منها كيف نفكّر، لا أن نتركها تفكّر لنا، وأن نفكر معها لا أن نفكر مثلها». وهذا يعني أن استحضار ابن رشد اليوم لا يعني بالضرورة استحضاره من أجل أن يفكر لنا، بل يجب أن نجعل مما كتب وأنتج موضوعاً للتفكير، لحل مشاكلنا الراهنة ومآسينا المتلاحقة...، إننا نقولها بكل بساطة: لقد انتهى زمن ابن رشد... ولا بد أن نفرق بين ابن رشد التاريخيّ، وابن رشد رأس المال الرمزي.

شهدت نهاية القرن العشرين على الخصوص حضوراً متميزاً لابن رشد المفكر والفيلسوف، أو كما يسميه الآن جلّ المفكرين العرب "**فيلسوف الغرب والشرق**"، وتلك العودة في معظمها لم تخرج عن هالة التعظيم والتقديس، إذ أصبح ابن رشد رمز الحداثة والعقلانية العربية، واتُّخذ نموذجًا للمثقف المعاصر. وأصبحت الرشدية الهاجس المؤرّق لبعض المفكرين العرب، وهذا ما يجعلنا فعلاً نتساءل عن كنه هذه التوجهات، فهل يمكن أن

(*) مقال نُشر في مجلات دولية عدة، ومواقع إلكترونية، مثل مجلة الكلمة العدد 61 سنة 2008.

نتقدم بالرجوع إلى نمطيّة فكرية تنتمي إلى عصر الانحطاط؟ وهل يمكن أن نُحدث التقدم من خلال فلسفة ابن رشد وعقلانيته؟؟

وهل يُعقل أن يحقق ابن رشد المُعاد من رمس الماضي، ما عجز عنه ابن رشد في عصره؟؟ أم أنّ ابن رشد مجرد أغلوطة أيديولوجية؟؟[1] وماذا نستفيد من ابن رشد اليوم ؟؟

أورد أولفر ليمان (Oliver Leaman) دراسة عنوانُها (ماذا بقي من فلسفة ابن رشد؟)، وهو سؤال مشروع من الناحية الإبستيمية والتاريخية، فالرجل يعتبر من حيث منطقُ التطوّر التاريخي مجرد تراث، وماضٍ ملتصق إلى أبعد الحدود بفترة زمنية ارتبط وجودها بأفول الحضارة الإسلامية في المشرق والمغرب، وعليه، فهل بقي شيء من تراث ابن رشد يمكن أن نستفيد منه؟

طرح أوليفر ليمان هذا السؤال المركزي، لما شاهد التهافت الكبير على فلسفة ابن رشد من قِبلِ المفكرين العرب، وأراد أن يُنبِّه الباحثين لضرورة وضع السؤال السابق نُصْب أعينهم، لأن فهم السؤال إبستميًّا من شأنه أن يحقّق إمكانية قراءة ابن رشد قراءةً علميّة، لا قراءة إيديولوجيّة.

كان لا بد للسؤال السالف أن يُتبع بتحديد لجملة الشّروط المؤديّة للقراءة العتبيّة، ونقصد بها تلك القراءةَ التي تقف عند العتبات، والانعطافات المعرفية، التي ستُحدد الاستفادة ضمن نطاق مشروع، خالٍ من التوظيف للماضي كاستثمار سحريٍّ، وهي على النّحو التّالي:

1 - نعتقد بأن الغرض من قراءة ابن رشد ليس جعلُه مفكراً ومنظراً لنا، وأن نطبّق اجتهاداته ومناهجه على حاضرنا، بل الغرض من تلك القراءات، محاولة التفكير من خلاله بوصفه معْلماً في مشكلات حاضرنا، فالمشكلة الإنسانية في عمومها تشترك في بعض الخصائص العامة، ومنه يمكن لابن رشد بوصفه معلماً تراثيًّا أن يفيد من خلال استحضاره في عملية تطوير المجتمع، وترقية الإنسان.

---

(1) راجع مقال (**أغلوطة ابن رشد**) لصاحبه يوسف زيدان في قراءات ابن رشد، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية.

2 - أن عملية التفكير من خلال ابن رشد لا تعني بالضرورة إعادة إنتاج نصوصه واقتباسها، بل محاولة إنتاج نصٍّ جديد غير رشدي، لكنه من وحي المساءلة الرشدية، ونعني بذلك أن «العبرة» التي تحدّث عنها القرآن الكريم وربط وجودها المفاهيمي بالماضي والشخصية الغابرة، ينبغي أن تتجسد حين قراءة ابن رشد. تُنتج العبرة الوعي الخلّاق، الذي يستطيع أن يجعلنا نستحضر الماضي من أجل فهم الحاضر واستشراف المستقبل، إن الاعتبار في الفكر العربي يتجه صوب تأسيس ما يسميه الغرب فلسفة التاريخ، ونحن بذلك في كل لحظات الاعتبار نستطيع أن نجعل من تراثنا ليس مجرد نصوص مقدّسة ومحنّطة، بل نصوصًا متجدّدة الفهم والقراءة.

3 - يجدر بنا عدم الوقوع في النمطية، قصد التَّحرر من ابن رشد المُهيمن، الذي يمارس على الباحث منهجَه ونصّه ومقصده، فكل ما أنتجه ابن رشد كان ضمن بيئته باعتباره مثقّفًا ومفكّرًا، وكل اجتهاداته كانت تتوافق مع واقع مجتمعه وأمته.

ينبغي على الرشدية المعاصرة أن تُعزل عن منطق الهيمنة والاستحواذ، وينبغي أن يكون ابن رشد بمثابة المَعْلم الحضاري الذي نجعل منه نقطة انطلاق، وليس نقطة ارتكاز، فالرشدية المعاصرة إذا كان الغرض منها استحضار ابن رشد من أجل أن نفكر من خلاله بعيون الحاضر فإنّ هذا الاستحضار يستحيلُ عندئذ شرعيّة معرفيّة.

4 - إن استدعاء ابن رشد يجب أن يكون من منطق وضعه شخصيّةً افتراضية، نفترض وجوده في عصرنا لكي نفكر من خلاله في قضايانا المعاصرة، فيكون **هو** الحاضرَ المُفَكَّر من خلاله، وأكون **أنا** المُفكِر، هو السائل، وأنا المجيب، هو المُفترض وأنا المفسّر، هو المُشكك وأنا المُتيقن، هو الصورة وأنا المبدع، هو النّص وأنا كاتبه ومؤوِّله.

5 - إن الاستفادة من ابن رشد لا بد أن تُربط بالقصد والغاية، ونعني بذلك أنّه من المهمّ بمكان،مصارحةُ الذّات بطبيعة العلاقة مع ابن رشد، ولِمَ أحاول استدعاء ابن رشد؟ فأغلب من جعل ابن رشد معلم الحداثة تبنّاه من منطلق الانتصار للعقل والعقلانية، أو الانتصار للفلسفة، عندئذ يصبح ابن

رشد مجرد وسيلة... لكن ابن رشد لا ينبغي أن يُجزّأ فإذا كان عقلانيًا فقد كان عرفانيًا إيمانيًا (ليس بالمعنى الصوفي) كذلك، وإن كان منتصراً للفلسفة فهو في الوقت ذاته قاضٍ ومتديّنٌ، فهل تصح قراءة ابن رشد في حالة ما إذا تعاملت مع ابن رشد، وفق ما أريد وأرغب؟؟ أم أن القراءة الصحيحة هي وفق ما يجب ويقتضي؟؟

لقد نبّهنا د. محمود قاسم إلى نقطة في غاية الأهمية، فأغلب الدّراسات تحاول أن تقدم ابن رشد على أساس الفيلسوف المادي، والمفكر الواقعي: «ومما لا ريب فيه أننا سنجد فرصة تتيح لنا البرهنة على أن الفلسفة الرشدية ليست، كما يدّعي بعض مؤرخي الفلسفة في العصور الوسطى، فلسفةً ماديّة مناهضة كل المناهضة للمذهب الروحي»[2].

6 - ضرورة الاعتقاد بأن ابن رشد لا يمكن أن يُحدث التقدم أو يحل مشاكلنا في حاضرنا، لا منهجه العلميّ، ولا نصه التراثي، فالتقدم ومعالجة القضايا تتم وفق إبداع نص يتماشى وعصرَنا، ويتناغم وروحَه، ويكون من إنتاج أبناء القرن والعصر.

7 - التحرر من فكرة أن الغرب تقدم بفضل الرشدية وحلقات التنوير التي ساهم ابن رشد في قسط من وجودها، فالغرب تقدم لأنه استطاع من خلال الآخر أن يعي تخلفه، ثم بادر إلى إحياء رموزه الفكرية لا لتُفكر له بل لكي يفكر من خلالها، وبعد أن تم له ما أراد استغنى عنها في عملية الإبداع، وجعلها مجرّد موضوع للإبداع، مع العلم أنّه أحدث قطيعة معها في مجال المضمون المعرفي.

8 - التّحرر من وهم أن ابن رشد انتصر على مشكلات عصره، بل الحقيقة أن فلسفة ابن رشد لم تستطع أن تُغير من ثقافة عصره أي شيء، لأنها نبتت في بيئة متخلفة عن فكره بعدة قرون، ففكر ابن رشد المُتقدم عن زمانه لم يستطع أن يغير من مسار الفلسفة الإسلاميّة، والدولة الأندلسية شيئاً مذكوراً.

---

(2) قاسم، محمود، نظرية المعرفة عند ابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، ص32.

ونؤكد في السّياق ذاته، أن ابن رشد فشل في حلّ مشكلات عصره، وإن نجح في تحليلها فلسفيًا وسياسيا، ومن هذه القاعدة لا نتّفق مع كثير من الدارسين الذين يعتقدون أنّه انتصر على مشكلات عصره، وتلك هي الأغلوطة التي نستشفها من خلال كثير من الدراسات المعاصرة، وعلى سبيل المثال فإنّ ما قاله محمد بركات يُعدّ تغليطاً للتّاريخ: «وإذا كانت قراءة ابن رشد الآن تشهد على تخلّفنا بعد أن عجزنا في حلّ كثير من إشكالاتنا الفكرية والثقافية والدينية، فهي إلى ذلك تعزّز الثقة بأن التّجاوز للعجز والتمزّق أمر ممكن، فهو لا يشدّنا إلى الماضي فحسب، بل يضعنا وجهاً لوجه أمام مشاكلنا الكبرى أيضاً، لأنه يهيب بنا، بانتصاره العقلي على مشاكل عصره»(3).

لا يمكن أن نفهم الانتصار العقلي على مستوى التنظير فحسب، بل الانتصار العقلي إن صحّ من حيث الاصطلاحُ الفلسفيُ لا بد أن يَقترن بالواقع والفعل، فالفعل هو الوجه الحقيقي للعقل، وأن نقد العقل هو نقدٌ للفعل، وأن التّنظير العقلي غايته الفعل أصلاً. ومنه يصبح ما قاله د. البخاري حمانة أقرب إلى الواقع مما قاله الجابري وبركات وفخري: «بذلك توارى «فصل المقال» أمام «فيصل التفرقة»، ولم يصمد «مناهج الأدلة» أمام «مناهج العارفين»، ولم يُوقف «تهافت التهافت» تهافت الفلاسفة، ولم تصل «بداية المجتهد» دون استمرار الأمة في «الاقتصاد في الاعتقاد.»(4)

يؤكد كل من التاريخ وإنسان ما بعد الموحدين انتصار الغزالي على ابن رشد؛ فلقد استمر فكر الغزالي وفلسفته رغم كون ابن رشد جعل منه خصماً فكريًا ليتقدم فلسفيًا، لكن الغزالي حتى من خلال الكتابات الرشدية تقدم فلسفيًا، وأزاح ابنَ رشد من الساحة الفكرية، لأن الجمهور انتصر للغزالي من خلال العقيدة الأشعريّة، والنزعة العرفانية التصوفية.

---

(3) محمد بركات (**ابن رشد فيلسوفاً معاصراً**) أعمال ملتقى ابن رشد، تونس 1999، ص680.

(4) البخاري حمانة، **ماذا يمكن أن نستفيد من ابن رشد اليوم** (أعمال ملتقى ابن رشد) تونس، ص708.

كانت الثقافة الإسلامية ما بعد ابن رشد في مضمونها أقرب إلى ما جاء في كتب الغزالي، فقد كان أبو حامد العرفاني أقوى في تأثيره من ابن رشد العقلاني، وكان فيصل التفرقة أكثر حضوراً من مناهج الأدلة، لقد انتصر الغزالي على ابن رشد تاريخيًا، لكن ابن رشد انتصر على الغزالي معرفيًا. لكن فيمَ نستفيد من ابن رشد اليومَ؟؟.

1 - طريقة توظيف الآخر:

يبدو أن السّلف (المعنى التاريخي) كان أكثر وعياً منا في توظيف رموز الثّقافة والفكر، ولم يجد حرجاً في تقديم كتب الأقدمين أو شرحها، وإن وجدت بين الفينة والأخرى معارضة من قبل الفقهاء وأشباه المتعلمين. لكن بالرغم من ذلك كان توظيف الآخر يدخل دوماً في تركيب البنية الثقافية للدولة.

فلقد وظّف فقهاء السّياسة العلم الفارسي لتشبيع المواطن بأخلاق الطّاعة، فكانت الحكمة فارسية والحاكم عربي. ثم وظّف الفلاسفة أفلاطون وأرسطو، حتى أصبح كل واحد منهما يمثل الجانب النَّظري من الإسلام، وهو الأمر الذي حاول أ.د عبد الرحمن بدوي أن يُبيِّنه في كتابه الشهير أفلاطون في الإسلام وكتابه الثاني أرسطو عند العرب.

فلقد وظّف ابن رشد أفلاطون بذكاء الفقيه أولاً، وبجرأة الفيلسوف ثانياً في مجال القول السّياسي، يقول "**مولغان**" (R.G. Mulgan): «إن عمل ابن رشد لجدير بأن يُقرأ في عصرنا الراهن باعتباره في حد ذاته تأليفاً في نظرية سياسية أكثر منه مجرد شرح على أفلاطون. والأمر الذي يكتسي أهمية خاصة هو توفيق ابن رشد بين الأفلاطونية وعقائد الإسلام، فقد وسِعهُ أن يتبنّى العديد من نظريات أفلاطون الكبرى دون حرج منه»[5].

نلاحظ في زماننا المعاصر أن أغلب المفكرين العرب لم يستوعبوا

---

(5) مولغان، **أعمال ندوة ابن رشد**، منشورات المجمع الثقافي، المجلد الأول، تونس، 1999، ج2، ص31-32.

الدّرس الرشدي، ولا الدرس الذي قدّمه قبله الفارابي حين تعاملا مع أرسطو وأفلاطون. ويمكن أن نصرّح بكل موضوعية أنهما استطاعا التعاملَ مع راهنهما بالوافد اليوناني والموروث الجاهلي، واستطاعا بذلك أن يتقدما فلسفيًّا مقارنة بكثير من المثقفين في عصرنا.

نستطيع أن نستفيد من ابن رشد اليوم في كيفية التّعامل مع النّص الوافد، ثم كيف يكون الباحث شريكاً في إنتاج النّص لا مستهلكاً له فقط، فاليوم نحن أمام ظاهرة مقلقة تتمثل في تلقّف النصوص والمفاهيم، ثم محاولة تبيئة المكان معها لا تبيئتها معه. إن ابن رشد كان يجيد محاورة الآخر، ثم إنتاج نص جديد يتلاءم وثقافةَ المكان. يقول أ. الجابري موضحاً تلك المهارة الرشدية: «ما يلفت النظر هنا، هو أن ابن رشد لم يسجن نفسه في نص أفلاطون، بل تصرف فيلسوف قرطبة كشريك في إنتاج النص»[6].

لا بد أن نتعلم من ابن رشد كيف نكون شركاء في إنتاج النّص مع الآخر، وأن نختار من النصوص ما هو ضروري في كل مشروع ثقافي.

2 - طريقة إبداع المفاهيم

لم يكن ابن رشد مجرد شارح للنصوص الفلسفية، وناقلاً لمصطلحاتها، لقد كان يعمل في كل شرح على إبداع المصطلحات والمفاهيم، فمن دليل الاختراع، ودليل العناية إلى إبداع المفاهيم السّياسية، فمصطلح وحدانيّ التسلط أبدعه من حيث مشاهدته، ومعايشته للملك المنصور، فلقد ترجم سلوكه بالوحداني وشهوته بالتّسلط، فجاء وحداني التسلط ليعطي للفكر الإسلامي مسوغات نقد رموز سلطته. إن النّص لو لم يُفقد في الأندلس لكان مصطلح وحداني التّسلط أيقظ الوعي في أذهان كثير من العامة والخاصة.

---

(6) الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2001، ص383.

وإذا كان الجاحظ ثم الفارابي قد أبدعا مصطلح النّوابت، فإن ابن رشد عوض أن يشبّه الإنسان بالنبات راح يشبّهه بما هو أقرب إليه من حيث النّوعُ، ونقصد الحيوان، فأشباه الناس (العوام عند الغزالي -الدهماء عند المعتزلة) وصفهم بالزنابير، وهي حشرات شبيهة بالنّحل ولكنها لا تنفع بل تضر. ولا بد أن يرافق عملية إنتاج المفاهيم الاستعانة بالشواهد الثقافية والتاريخية من بيئتنا، حتى يتناسب المفهوم مع الذّهنيات. وعلى صعيد آخر يجب ألَّا نُغطّي المفاهيم بهالة أيديولوجية أو بطانة ميتافيزيقية، كما هو الحال اليوم في كثير من الكتابات الفكرية في العالم العربي، التي تنحت المفهوم من خطاب الآخر وتغرقه في يمٍّ من المغالطات الإيديولوجية. لقد كان ابن رشد ذكيًّا حين بتر النص من غطائه الميتافيزيقي: «لأول مرة يتم التّعامل، في الثقافة العربية، مع المضمون السياسي لكتاب الجمهورية كما هو، بعيداً عن أيّ بطانة ميتافزيقية (كتلك التي لفّه فيها الفارابي)، وعن مهج المقابسات و(سوق الأدب)»[(7)].

3 - طريقة نقد الأنظمة:

لم يكن الفكر السّياسي جريئاً على اتخاذ مواقف نقدية من الأنظمة الحاكمة في الدولة الإسلامية، ولم يكن المفكر منخرطاً في عملية نقد السلطة، باستثناء طائفة من المفكرين الذين اختاروا طريق التستر أسلوباً كإخوان الصفا، لكن مع ابن رشد نجد مفكراً يمارس عملية النقد، ويشير إلى الزمان والمكان، ويحدد المَعْنى بالأمر بالذّات والصفات. لقد كان المتن الأفلاطوني الرشدي محملاً بالنّقد الصريح لسياسة أنظمة الدول الإسلامية من عهد معاوية إلى المنصور. ولا نريد أن يكون النقد من أجل المعارضة الضيقة التي نرى طغيانها اليوم على الصعيد السياسي العربي، إننا نريد أن نستفيد من الدرس الرشدي في مجال توجيه النقد نحو مواطن البناء لا الهدم، وأن يكون النقد مسلحاً بالمفاهيم التي تُعمّق الوعي بالمسائل الاجتماعية: «لأول مرة يتم نقد الاستبداد بمفاهيم مباشرة (وحداني التّسلط)

---

(7) المصدر نفسه، ص292.

وبجرأة وقوة وبإعطاء أمثلة من واقع التاريخ العربي»[8]. إن عملية نقد رأس السلطة ليست فقط لعبة في عالم صراع الكبار، بل هي عملية تدخل في صميم الحكمة العملية، وعندما نتأمل النصوص التالية نكتشف مدى واقعية ابن رشد في ممارسة عملية النقد.

أ - نقد وحداني التسلط:

كان ابن رشد في الضروري في السّياسة قد شنّ هجمة معرفية على الطغيان والمستبد، وحلل شخصية المستبد (المنصور). رغم أن ابن رشد يؤسس نظامه على **وحدانية التدبير**، فالحاكم ينبغي أن يكون بالضّرورة واحداً حتى يمنع الفساد: «ومن هنا جاءت ضرورة وحدة الحاكم، أو المدبّر، وفساد نظام المدينة الواحدة إذا تعدد فيها الرؤساء»[9]. غير أنّ الحاكم الواحد في المدينة الرشدية ليس بمستبد أو طاغ، فنحن نتفق مع ابن رشد في ضرورة أن تكون الأنظمة العربية موحّدة في حكّامها، ولكن شريطة أن تكون الأنظمة بعيدة عن التسلط والطغيان، لقد كره ابن رشد الطغيان، والأحرى بنا نحن في عصر الحريات أن نكون أكثر جرأة في نقده وتغييره.

ب - نقد سلطة البيوتات:

إن شرّ ما أصاب العالم العربي منذ حكم معاوية بن أبي سفيان إلى يومنا هذا هو سيطرة حكم **البيوتات**، أو كما يقول أ. حسن حنفي «بين حكم الجيش وحكم قريش» فالسياسة العربية صبغت نفسها بحكم الأسر والعصبيات، وأصبحت الدول تتهافت، والأنظمة تتبدل من السيئ إلى الأسوأ، فتضيع الوحدة التي هي أساس صلاح وقوة الدولة.لقد توزعت الدول العربية على مساحة شاسعة، تمتلك الخير والخيرات لكنّ تمزقها وتشتتها يجعلها كالعهن المنفوش، مصابة بالوهن. وإنّ استئثار أرباب **البيوتات** بالحكم جعل العالم العربي يُرتَّب ضمن الدول المتخلفة سياسيًّا

---

(8) المصدر نفسه، ص392.

(9) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص155.

واقتصاديًّا، بل يدفع الدول **الملقيطة تاريخيًا** إلى تدنيس أرضه وعرضه، وتكليس عقله ومخياله. إن ابن رشد كان ملمًّا بالمسألة السّياسية حين ربط الصلاح بالوحدة والفساد بالتشرذم ولسان حاله يصدق على مقامنا اليوم.

ج - نقد النظام الديموقراطي:

إن أهم ما يمكن أن نستفيده من ابن رشد نقده لنظام الحكم الجماعيّ المسمّى في عصرنا بالدّيموقراطيّة، أي حكم الشعب نفسه بنفسه ولنفسه، والنقد الرشدي عندما نحلله نجده ينطبق اليوم على واقعنا المعاصر، فالديموقراطية في البلدان العربية هي ديموقراطية تحمل نصف الشرّ، كما تحمل نصف الخير، والنظام الفاضل هو الذي يكون فيه مستوى الخير أكثر من مستوى الشرّ، بيد أن الديموقراطية المعاصرة تتساوى فيها المضار والمنافع وهنا تكمن خطورتها. إن الحرية التي تعتبر من أهم مبادئ هذا النظام تخفي وراءها عبودية مطلقة، فنحن اليوم نعاني من هيمنة المجتمع الصناعي، الذي حوّل الفرد إلى مستهلك، وسيحوّله في القرون القادمة إلى آلة مزدانة بالشعور، أو إلى كتلة من لحم متحركة.

إن الوقوف على حقيقة الحكم الجماعي يجعلنا ندرك أنّه من المستحيل أن يصل إلى الحكم أفراد الشعب العاديّين، بل سيصل إليه دوماً أبناء الطبقة المالكة. لأن الحكم الجماعي سُيِّج بقوانين تجعل الارتقاء إلى الحكم يتم عبر المرور بفئة أصحاب المال، فهل يستطيع ابن الفلّاح أو الحداد أن يكون رئيساً لدولة معاصرة؟؟ بطبيعة الحال لا يمكن ذلك، فوراء الديموقراطية حملة انتخابيّة تتطلّب مالاً وفيراً، ودعماً وجيشاً، وعتاداً وعدةً، لقد فهم ابن رشد اللعبة جيداً كما فهمها أفلاطون قبله، إن الدّول الجماعيّة كما قال ابن رشد سريعة البوار، وهي كذلك.

ومن جانب آخر، لا يمكن القول: إن الناس متساوون في تدبير شؤون الدولة، وأن من استحق ذلك بالانتخاب وجب عليه ذلك، فتدبير الدولة يحتاج فعلاً إلى من هو مؤهَّل بالطبع والتكوين لذلك: «إن المشكلة في طبيعة المجتمع التفاضلية والتراتبية على ما وضعه أفلاطون وابن رشد تبدو وكأنها قامت على مقدمة، وهي أن كل فرد يختلف تماماً عن أي فرد آخر،

فلا سبيل إلى أن يشارك كافة الناس بالتساوي في تدبير شؤون الدولة أو في تحديد طبيعتها»[10].

لكن رغم ما سبق، نستفيد من النظام الديموقراطي من خلال القراءة الرشدية في بناء الأرضية لبناء مشروع سياسي ناجح، لأن النظام الديموقراطي رغم السلبيات السابقة يقدّم للفيلسوف الفرصة لإعداد مشروعه السّياسي نتيجة حرية التعبير التي يوفرها له النظام، وعلى الفيلسوف أن يحافظ على النظام الجماعي إلى غاية اكتمال المشروع السياسي الفاضل. إذن على المفكر العربي اليوم، أن يستغل وجود النظام الديموقراطيّ، ليرسم معالم نظام جديد يحقق للإنسان كينونته الحضارية. إن الديموقراطية باعتبارها نظامًا فاسدًا تبقى ضرورة اجتماعية اليوم أكثر منه ضرورة سياسية، ويجب أن نُخضع الأنظمة المستبدة إلى تبنّيه ليس لكونه نظاماً فاضلاً، بل لكونه أقرب الأنظمة إلى الوسطية، وتتساوى فيه قيم الخير والشّر. والنظام الديموقراطي ترفضه المدن الأولغارشية المجاورة، وهو بدوره يرفض النظام الأولغارشي، مما يجعل الغضب الشعبي يزداد حنقاً على حكم القلة، ويُتوج آخر الأمر بثورة عارمة أو حرب ضروس[11].

إن القراءة الرشدية للحكم الجماعي قراءة ذكية، تؤكد أن الفيلسوف يجب أن يستغل المدن الجماعية لبناء جيل من المواطنين قادرين بما تلقّوه من تربية أن يحققوا قفزة نوعية في تطوير المجتمع، وترشيده نحو السَّعادة. ولكن المهم من ذلك كله كيف يجنح المفكر العربي داخل الأنظمة الديموقراطية إلى تمثُّل ابن رشد وهو يحاول أن يجعل من يوتوبية أفلاطون مشروعاً واقعيًّا، ويحوّل المدينة الفاضلة إلى مدينة واقعية[12].

---

(10) أوليفر ليمان (**ماذا بقي من فلسفة ابن رشد؟**) أعمال ندوة ابن رشد، منشورات المجمع الثقافي، المجلد الأول، تونس، 1999، ج2، ص664.

(11) Platon, La République, Tr: Robert Baccou, Garnier -Flammarion, Paris, P 50.

(12) Introduction d'Alain de Libera, Discours décisif (AVERROES),Tr: Marc Geoffroy, G F-Flammarion, Paris 1996, P71.

4 - طريقة بناء المنظومة التربوية

إن جلّ المشاريع الإصلاحية والتحديثية لم تستطع لحد الساعة بلورة مشروع تربوي متميز، يستمد جذوره من ثقافة شعبه وينخرط في بلازما الثقافة المعاصرة انخراطاً حيويًّا. إن ابن رشد يُعلمنا من خلال الضروري في السّياسة كيف نستفيد من مشاريع الآخر التربوية، وكيف يُمكن تبيئتها. لقد استفاد ابن رشد من التجربة الأفلاطونية، وأسّس مشروعه التربوي على مبدأ الترتيب التفاضلي، يقول في هذا السّياق "**أوليفر ليمان**" : «وهذا يتفق تماماً ونظرية ابن رشد السياسية، وقد أصاب في اتخاذ جمهورية أفلاطون دليله الأول في النظرية السياسية، نظراً إلى كون التعليم الوارد فيها مرتباً ترتيباً تفاضليًّا»(13). ومعنى ذلك أن العالم العربي اليوم بحاجة إلى من هو على شاكلة ابن رشد، لكي يستفيد من النظريات التربوية المعاصرة عن طريق جعلها أكثر ملائمة للإنسان العربي، إننا نرفض أن تكون المنظومة التربوية نسخة غربية ونريد أن نكون كابن رشد في اختيار أهم ما في النظريات المعاصرة لبناء منظومة تربوية شاملة.

إن التربية كلٌّ متكامل، يجب أن يكون على وتيرة واحدة من الوجود، فابن رشد الفقيه لم ينخرط في زمرة فقهاء التحريم، فلقد أكد على ضرورة التربية الموسيقية واعتبرها عاملاً مهمًّا في تربية روح المتمرن. ونحن اليوم في قرن التكنولوجيا المتطورة لا زالت التربية الموسيقية مستبعدة ومُقصاة في كثير من المنظومات التربوية، وحتى إن وُجدت فلا يكاد الوقت المخصّص لها يتجاوز الساعة في الأسبوع، الحال نفسه يصدق على التربية البدنية في العالم العربي.

5 - طريقة نقد الحركات الإسلامية

لقد دأب ابن رشد على نقد مُتكلِّمة عصره، وألَّف في ذلك كتاب "**فصل المقال ومناهج الأدلة في كشف عقائد الملّة**"، ونقده للمتكلمة من

---

(13) أوليفر ليمان (ماذا بقي من فلسفة ابن رشد؟)، ص663.

حيث كونهم غالوا في الاعتقاد، وفرّقوا الأمة شيعاً وأحزاباً، وأدخلوا في الدين ما ليس أصلاً فيه، وألزموا به غيرهم كرهاً كما فعلت المعتزلة زمن المأمون والأشعرية زمن دولة ابن تومرت، ومن هنا يمكن أن نستفيد من ابن رشد من خلال التفكير في ظاهرة الحركات الإسلامية المعاصرة التي تكاد تلعب الدور نفسه الذي لعبه أصحاب مدارس علم الكلام.

إن الحركات الإسلامية المعاصرة نفسها وقعت في دائرة التكفير، ومنطق الفرقة الناجية، والعقيدة الصحيحة، إننا نحتاج اليوم أن نكتب مثل مناهج الأدلة لكشف أيديولوجيات الحركات الإسلامية التي تسيء للإسلام أكثر مما تنفعه. وأن نكتب مثل فصل المقال فيما بين العلم والفلسفة والإسلام من اتصال.

إن ابن رشد يمكن أن نوظفه لترشيد الإسلام السّياسي، فالسياسة لا تخضع للثابت والمقدس وإنما جوهر التدبير المدني أن تكون القاعدة الأساسية ما قاله صاحب الشرع ﷺ: «أنتم أدرى بأمور دنياكم»*.

ربما يكون عصر ابن رشد أقل حدّة من عصرنا، فعلماء الكلام كانوا أهون من بعض الحركات الإسلامية اليوم، التي لا تنتج فكراً بل تنتج دماً، لقد كان علماء الكلام رغم السلبيات ينتجون ويبدعون، يحاورون ويعلّمون. لكن زنابير هذا الزّمان تلتصق بجزيئات الماضي حتى أصبح الماضي يُختزل في قميص وسروال، وكان علماء الكلام لا يكفّرون إلا في بعض المسائل في حين أصبح التكفير سمة عصرنا.

لقد تفرّق المسلمون، وتاهوا في فقه الفروع، وأعلنوا استكانة العقل من حيث تقديس ما لا ينبغي أن يقدّس. لم يكن الإسلام يوماً مجرد لباس وهيئة، أو عبادات وفتاوى، لقد كان الإسلام كما فهمه ابن رشد وغيره من الفلاسفة مشروعاً للإنسان والمجتمع يتفاعل في حركية مع الآخر الثقافي.

لقد تنامت الحركة الإسلامية في عصرنا، ولازال الفكر غير قادر على

(*) حديث ورد في حادثة تأبير النخيل بالمدينة المنورة، رواه الإمام مسلم في صحيحه، وصححه أبو عوانة وابن خزيمة وابن حبان ابن تيمية وابن القيم.

تقديم تحليل مشخّص لها، إذ لا زال السؤال: هل هي صحوة أم وعيٌ متطرّف؟ هل هي عودة للإسلام أم تقدّم نحوه؟ هل هي إيديولوجية سياسية أم دعوة دينية؟

ونعتقد أن الفكر العربي المعاصر سيظل في منأى عن فهم الظاهرة الإسلامية مادام لم يستدع التراث ليستفيد منه فيما يطرأ عليه من مشكلات متجددة.

6 - الجرأة على إبداء الرأي والموقف

تكمن الاستفادة العظمى في رأينا في وضع ابن رشد كنموذج للمفكر الحر الذي يقول آراءه ومواقفه بكل حرية، وتكون له الجرأة على قول الحقيقة. كما أن الموقف لا بد أن يكون واضحاً من مسائل التحضر والسياسة والمجتمع، فالمثقف المعاصر يغازل في أغلب الأحيان السلطة، ويبحث في سراديبها عن منصب بائس، إن الموقف الذي يمليه الواجب على المثقف المعاصر هو أن يكون مرآة عصره، التي يستشف من خلالها مواطن الخلل وموارد الحقيقة.

لقد انتصر في عصرنا السّياسيُّ على المثقّف، والعاميُّ على المفكّر، فأصبح الشارع هو الذي يحرك السلطة ويخيفها، وهو الذي يملي على المفكر ما يبدع وما ينتج، وعليه وجب إعلان موت المثقف المعاصر. ما قيمة آلاف المثقفين إن كانوا بلا مواقف، وما قيمة السياسة إن لم يصنع دواليبها المثقف الواعي، لقد حاول ابن رشد أن تكون السياسة مهمة الفيلسوف وليس السياسي (الممارس لها) وذلك قمة الإصلاح الرشدي في مجال القول السِّياسي: «والقول في «السياسة» والإصلاح السّياسي، قولاً لا نجده في الثقافة العربية، لا لمن سلف ولا لمن خلف.»(14)

والإصلاح السياسي كان يريد ابن رشد من ورائه تحديد منزلة رفيعة

(14) الجابري، **ابن رشد سيرة وفكر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص14.

للفلسفة داخل البنية الاجتماعية، بحيث تضمن ذلك السلطة السياسية التي ينبغي أن تكون ضد سلطة المتكلمة، وأهل الملل والنِّحل[15].

يعتبر موقف ابن رشد من مسألة المرأة في غاية الوضوح والجرأة، ولم يستطع المثقف المعاصر أن يحدو حذْوه في فهم الغاية الإنسانية التي تجعل المرأة والرجل شريكين في العلم العملي، وخاصة في تدبير المدينة. لقد تفرّد ابن رشد في الدفاع عن قضية المرأة، وإنّ جل أطروحاته عنها تعتبر لحد الساعة مواكبة لمتطلبات التحضر، لقد وافق أفلاطون في كون المرأة والرجل ملزمين بالمهام التربوية والسياسية نفسها[16].

7 - الحفاظ على استقلالية المفكر

إن إشكالية المثقف في عصرنا غالباً ما ترتبط بالانتماء السياسي أو الثّقافي، حتى بات التَّسليم بأنّه لا يوجد مثقف في العالم العربي والإسلامي يملك استقلالية فكرية، أو يضع نفسه في خانة المنتمي للحق والحقيقة. إن ابن رشد كان مثال المفكر الذي رغم شرحه لأرسطو وأفلاطون يظل وفيًّا لذاته، وألَّا يعلن انتماءه المطلق للمعلّم الأول أو الأخير. يقول الجابري مبرزاً تلك الصفة النادرة اليوم في مثقفينا: «... فقد بقي محافظاً على استقلاله الفكري، منصرفاً بكليته إلى مشروعه العلمي الكبير الذي كان ينمو ويتفرع، أكثر فأكثر، كلما قطع فيه شوطاً. المشروع الذي يتداخل فيه فتح باب الاجتهاد في الفقه، وتصحيح العقيدة، ورفع الظلم عن الفلسفة وتحريرها من إشكاليات علم الكلام»[17].

8 - إحياء العقلانية الرشدية

قبل أن نعطي للعقلانية الرشدية بُعدها الحقيقي في عملية تحديث

---

(15) Introduction d'Alain de Libera, Discours décisif (AVERROES), P.73.

(16) Platon, La République, P30.

(17) الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص13-14.

المجتمع العربي وتنويره، نود أن نلفت الأنظار إلى مسألة استخدام العقل العمومي عند ابن رشد، ولا نعني بالعقل العمومي عقل الجمهور، فابن رشد وضع منذ البداية قطيعة إبستيمية بين العلماء والعوام. إنما المقصود بالعقل العمومي ما يرمي إليه الباحث فتحي المسكيني حين يبيِّن جوهر العلاقة بين المفكر والجمهور: «إن هذه العلاقة الجوهرية مع الجمهور بوضعه مادة النزاع ورهانه في آن، إنّما تجعل مسألة الاستعمال للعقل العمومي، تنقلب إلى خطط متجاورة في هيئة تركيبها. لا تضجر من السؤال إلا عما تسكت عنه أو تخفيه»[18].

يحاول ابن رشد أن يجعل من العلماء العقل العمومي في إطار الدولة السليمة نظريًّا، فالجمهور لا بد له من عقل يفكر عنه، ويحتضن انشغالاته، ويستوعب أسئلته، والعقل العمومي هو الذي يستطيع أن يصرّح بما يجب أن يصرّح به للجمهور وما يجب أن يُستر ويكتم. إن هذه النظرية هي أولى عتبات حركة التنوير الرشدية، ليست العقلانية أن يتم تنوير الكل، ولكن العقلانية الرشدية تذهب إلى تنوير الخاصة أولاً، ثم محاولة تنوير العامة بما يتفق وطبيعتهم. إذن ليس النظر العقلي للجميع بل النظر له رجاله، وله مقامه ومقاله.

لقد توصل الفكر العربي إلى حقيقة مفادها أن التنوير لا يمكن أن يتم ضمن فكرة «الشعبوية»، فكلما أُقحم الجمهور في مسائل الفكر والسّياسة كلما كانت البلاد تعيش أسوأ مراحلها التاريخية. إننا بحاجة إلى ابن رشد لكونه فهم أن التنوير لا يعني التصريح لهم بالعلوم والمعارف، بل عين العقل في عدم التصريح إلا بما يتفق وطبيعتهم، ويقول في هذا الصدد أ. محمود حمدي زقزوق: «وسوف يتضح لنا من خلال هذه القراءة الجديدة المتأنية أننا اليوم أحوج ما نكون إلى ابن رشد من أي وقت مضى. فالأمر الذي لا جدال فيه أن عالمنا العربي والإسلامي في أشد الحاجة إلى حركة

---

(18) فتحي المسكيني (**ابن رشد والاستعمال العمومي للعقل**)، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 19، 1998، ص62.

تنويرية شاملة في محاولة لإخراجه من حالة الجمود والتخلف التي تسيطر عليه منذ مدة طويلة»[19].

نسجل بالرغم من الدّعوة المتجددة لعقلانية ابن رشد أنّ تخوفنا من أن تكون عقلانية ابن رشد مجرد دعوة إيديولوجية بمعناها السلبي، وأن يوظَّف ابن رشد لأهداف سياسوية ضيقة، أو أن تُستعمل في إطار التعصب للمكان، خاصة بعدما أصبح الفكر العربي المعاصر يحاول أن يقسّم فكره إلى نمطين الشرق والغرب الإسلامي.

والأخطر من ذلك كلّه أن قراءة ابن رشد منذ مطلع القرن العشرين اتسمت بالأيديولوجية، وفي هذا الصدد يوضح "**ألكافون كوغلغن**" : «فقد بدا هناك اهتمام في بداية القرن بابن رشد على المستوى الأيديولوجي»[20].

9 - قيمة الطرح الرشدي لمسألة السلم

لم يكن ابن رشد في زمن يسمح بالتفرغ لمسائل السلم والسلام العالميّ على غرار ما سيقدمه لاحقاً كل من إيمانويل كانط وبيرتراند راسل، لأن عصره عصر ملوك الطوائف والمدن المتحاربة، والملوك المتسلطة تسلطاً أحاديًا، أما الرعية -العوام-فلم تخرج عن دائرة القطيع الهائج على حد تعبير غوستاف لوبون.

إن قيمة الطرح الرشدي للسلم تتمثل في تركيزه على مبدأي العدل والحرية، باعتبارهما أصل كل تقدم إنساني، ولعل العالم الإسلامي اليوم أشد حاجة إلى الحرية والعدل ليخرج من سباته الحضاري الذي عمّر طويلاً، لكن رغم ذلك نسجل على ابن رشد ما يلي:

1 - نظر إلى الحرب والسلم نظرة رياضية، وحاول جعل كل واحد منهما مقولة واقعية، تتناسب وطبيعة الإنسان المنجذبة نحو قيمتين متناقضتين

---

(19) محمد حمدي زقزوق (**قراءات ابن رشد**) مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، ص7.

(20) ألكافون كوغلغن (**الرشدية العربية المعاصرة**) المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، ص118.

الخير والشر، كما هي نظرة تحاول أن تقيد الفعل البشري بالضرورة العقلية من منطلق قوله: «الحرب فضيلة عقلية».

2 - عدم اهتمامه بالجانب الروحي والتنظير له، ثم التبشير به، وابن رشد جعل الإنسان مجرد رقم في معادلة رياضية معلومة المجاهل والمتغيرات.

إن استحالة السلم وعرضيته لا تمنع من الدعوة إليه، فحتى وإن لم يتأسس كمشروع عام للإنسانية في إطار السياسة والعلاقات الدولية فهو ممكن التأسيس على مستوى الشعور الفردي والجمعي في أذهان الحفظة والناشئة، لأن الشعور بالسلام كقيمة يقلل من مجال العدوانية، ويوجّه العنف نحو قيم الخير، ويقلص من ديمومة الحرب. ويمكن أن يؤسس في الذات البشرية قاعدة أخلاقية: «لا حرب إلا عند الضرورة القصوى» وقاعدة إنسانية «لا حرب بين الإنسان وأخيه الإنسان، فحياة الإنسان في حياة أخيه».

ماذا نستفيد من ابن رشد اليوم في مجال السّلم؟؟؟

تتباعد الأزمان لكن الأفكار تتقارب، إذ أن الفكرة تتجدد في كل وقت عندما تجد الشروط اللازمة لانبعاثها، فالفكرة كائن مسافر يستريح في بعض محطات الفكر ما شاء له سلطان المعرفة، ويسكن الهواجس كما تسكن النفوس الأجساد، ثم يعاود السفر من جديد.

ابن رشد حاضر في واقعنا المعاصر وإن اختلف زمانه من حيث الأشخاص والأمكنة، فإنه لا يختلف من حيث الوضع والأزمة، وتشرذم ذات البين، وضعف المؤسسات السياسية، وكثرة الطوائف والملل والنحل، وقصر نظر الساسة وضعف النخب المفكرة.

العالم الإسلامي اليوم أشبه ما يكون بالأبله الذي يتبع كل ريح تهب، ويعتنق كل مذهب يظهر، ويعيش تشرذماً وتبعية، واغتراباً واستلاباً... ومنه يمكن القول: إن الضروري في السياسة للشارح العربي ابن رشد يمكن أن نستفيد منه اليوم انطلاقاً مما يلي:

1 - الممكن لا يخرج عن دائرة المعقول، وكل ما هو معقول ممكن، والمدينة كمشروع عقلي واقعي لابد أن ترتكز على العلم المدني باعتباره الركيزة الأساسية لنجاح مشروع الفيلسوف، وتكتمل صورتها النموذجية بعد ذلك بالعلم الإلهي.

ومنه فأفكار السلام العالميّ، والأمن الكوني عندما نُخضعها للواقع والعقل نكتشف كونها مجرد مقولات لا تحمل من المصداقية الأخلاقية والإنسانية إلا الشّعار، فهي مجرد أكذوبة سياسيّة تكرّس نزعة ثيموسية تحاول أن تنزع الاعتراف من الآخر سواء بالقوة أو الخديعة المبنية على فلسفة تصدير القيم الإنسانية الجوفاء.

2 - إذا أردنا السلم والسلام العالمي فعلينا أولاً الاستعداد للحرب، فالسلم لا يصنعه في عرف ابن رشد من كان جباناً أو ضعيفاً، وشاهده على ذلك مدينة القلة فأهلها منقادون للسلم جانحون إليه ليس حبًّا في السلم وإنما زُرع في نفوسهم الخوف من كثرة أهل المدن الأخرى، فتراهم لا يميلون إلى الحرب ولا يفكرون في مواجهة الآخر، فالسلم لا يمكن أن يحدث مع الآخر -الغالب-إلا إذا كان استسلاماً، وعليه يجب التفرقة بين الجنوح للسلم والاستسلام.

. يعني الجنوح إلى السلم أن الجانح إليه كان طرفاً قويا في عقد السلام، ويملك من القوة والعدة والعتاد ما يضمن للسلام الديمومة -الدوام نسبي-، أما الاستسلام فهو تسليم مصير المغلوب للغالب لعدم امتلاك المغلوب القوة التي تكفل له المجابهة والمبادرة.

3 - عدم النظر للواقع الراهن والحدث الاجتماعي من منظور طوباوي، فالسلوك السحري سلوك غير سويّ، لكونه يجعل الجماعة تفقد وعيها التاريخي والحضاري أمام سحرية الشعور المزيف، إن أغلب الأمم الحالمة صنعت نهاية مسيراتها وخرجت من مسرح التاريخ.

4 - لا وجود للسلام العالمي الدائم إلا كمقولة فلسفية مفارقة للواقع، فالإنسان جُبِل على الاختلاف في اللون واللسان والفكر والمعتقد، فالصراع

والتدافع سنة كونية بين الناس، وحتمية تاريخية لا يمكن تجاوزها بمقولات ساذجة تحاول أن تجعل العالم جماعة واحدة، أو مدينة واحدة تحت قبعة وحداني النظام.

5 - بدل التفكير في مشاريع السلام العالمي الوهمية ينبغي التفكير في مشاريع أقرب إلى الواقع والعقل، مثل مشروع توجيه الحرب وترشيدها، أو ما يصطلح عليه أحياناً بالسلم المسلح، لأن الحرب ستظل قائمة بشكلها الآني أو بآخر، فبدل توجيهها توجيهاً غير مشروع نحاول قدر الإمكان توجيهها توجيهاً يخدم الغاية الإنسانية الموحدة.

ركّز ابن رشد في الضروري على كون جميع البشر سواء كانوا رجالاً أو نساءً، مشتركين في غاية عظمى هي الوحدة الإنسانية.

6 - عدم تجاهل التاريخ البشري الحافل بالأحداث والعبر، فلم يتحقق تاريخيًّا أي مشروع سلام عالمي، لأن الحادثة الإنسانية محكومة بقوانين وغايات، والسلم الدائم يتناقض مع الغاية من وجود البشر، فالبشر لولا الصراع والنزاع ما رسموا لأنفسهم تاريخاً ولا وجوداً، وما كانوا ليكونوا لو لم يكونوا متصارعين، غير أن الصراع الكوني والتدافع الحتمي غير مستقل عن القيم الإنسانية العليا، فالتدافع غير مشروط بالحرب الدامية، وإنما يمكن أن يكون بابتكار الحرب المسالمة.

7 - كل مشروع سلام سواء كان دائماً أو ظرفيًّا لا يمكن أن يتحقق إذا لم تمتلك الدولة أو الجماعة الداعية إليه القوة المادية والمعنوية ما يضمن عدم نقض بعض الأطراف لعقد السلام، فالقوة هي التي تصنع السلم. إن العالم العربي والإسلامي لا ينبغي أن ينخدع بالشعارات العالمية التي تحمل خلف بريقها أهدافاً ثيموسية.

أود في الختام أن أؤكد ما توصل إليه الباحث أوليفر ليمان: «وهكذا نعود في الخاتمة إلى السؤال الأصلي في هذا البحث ونفكر فيما بقي من فلسفة ابن رشد؟؟ وإذا ما تطلّعنا إلى ما وراء المصطلح القديم في الفلسفة الإسلامية في القرون الوسطى يمكننا أن نقدر أن فكره يشارك في أهم

المناقشات على طول الأزمنة، وبذلك فهو بعيد عن أن يكون قد مات، وهذه فكرة تبث فينا الحماس إذ إنها توحي بأن فكره يمكن أن يدرس باعتباره فلسفة، ولا يبقى حكراً على تاريخ الفلسفة»[21].

إن حرص الفكر العربي المعاصر على إحياء الجانب الحي من ابن رشد يعطي لنا سبل المراهنة على عقلانية ابن رشد، التي نحاول من خلالها الحد من تنامي ظاهرة اللامعقول: «ومن هنا فهذا الرهان اللامحدود على إحياء عقلانية ابن رشد، يمكنه أن يفسر عمق القلق الذي يعتور كثيراً من الباحثين، من مخاطر تمادي الانزلاق، في مهاوي العنف «اللاعقلاني» ويؤكد إيمانهم بأن للعقلانية النقدية المنفتحة تراثاً عريقاً في الثقافة العربية»[22].

ينبغي التنبيه لخطورة نقطة رئيسة، فلقد تحوّل ابن رشد في عصرنا إلى أسطورة، وأُحيطت شخصيته بهالة من الأوصاف، انطبعت عنه في أذهان كثير من الناس صور العالم المادي، والعلماني المؤمن، والفقيه الفيلسوف... فالعمل العلمي يتمثل في دراسة ابن رشد بعيداً عن تلك المغالطات الأيديولوجية، والتوظيف السافر لشخصيته التراثية في بعض مسائل وقضايا عصرنا لا تمت لزمن ابن رشد بصلة.

تنبّه محمود قاسم لأسطورة ابن رشد، فأراد أن يُلفت الباحثين العرب إلى ضرورة فهم ابن رشد بعيداً عن أي إسقاط: «وعلى هذا النّحو يهدف عملنا المتواضع إلى إعادة النظر في قضية ابن رشد، غير أنّا نأمل أن يعيد المؤرخون النظر فيها هذه المرة في جو من الإنصاف والحيدة العلمية، أي في جو يتحرر فيه المرء من كل فكرة عاطفية وهمية، أيًّا كان مصدرها ونوعها»[23].

---

(21) أوليفرليمان (**ماذا بقي من فلسفة ابن رشد؟**) ص671.

(22) بركات محمد مراد (**ابن رشد فيلسوفاً معاصراً**) المجلة الفلسفية للجمعية الفلسفية المصرية، ص676.

(23) قاسم، محمود، **نظرية المعرفة عند ابن رشد**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، ص38.

إن الاستنجاد بابن رشد في الحقبة المعاصرة يعدّ وهماً وسلوكاً سحريًّا، فابن رشد لن يحقق التنوير في العالم الإسلامي، كما أنّه ليس هو من أحدثه في الغرب المسيحي سابقاً، لقد كانت بلاد المسيحية في حالة تأهب حضاري، فأخذت ابن رشد معلماً لها، لأنه يُمثل حضارة مزدهرة. كما نفعل نحن اليوم عندما نختار من الغرب أبرز مفكريه وفلاسفته، ليس لقدرتهم على تحقيق الوعي، بل نختارهم لكونهم يمثلون حضارة راقية في عصرنا.

يعلّق أنطوان سيف على فكرة استدعاء ابن رشد فيقول: «إنّ استدعاء ابن رشد في هذه المرحلة له مسوغاته التي لا تخفى ملامحها ومخاوفها، فالاستنجاد به في معركة جُعل هو ملهمها لا يُخفي مخاطر التباس كبير، على الرغم من صفاء النوايا والأهداف»[24].

تتجه فكرة الاستنجاد بابن رشد نحو النكوص الحضاري، فعندما يجتمع جهابذة الأمة ويعلنون بالإجماع حاجتهم إلى ابن رشد، ندرك أن الذات العربية لازالت تعيش حالة السبات الحضاري، إن بَيَان كُتّاب العرب التالي ذكره، يعكس العطالة الفكرية في العالم العربي: «إننا في هذه الأيام في أشد الحاجة إلى روح العقل، روح التنوير الروح التي تجلت في فلسفة ابن رشد»[25].

سنختم الموضوع بوجهة نظر قد لا يقبلها كثير من أنصار الرشدية المعاصرة، وتتمثل في الدعوة إلى تجاوز ابن رشد تجاوزاً معرفيًّا لا تاريخيًّا، فيكفي عبر تاريخنا الاستنجاد وتكرار صرخة: وامعتصماه.

(24) سيف، أنطوان، **وعي الذات وصدمة الآخر**، دارالطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2001، ص84.

(25) نقلاً عن المصدر السابق، ص45. النص مقتطف من بيان ملتقى النزعة العقلية عند ابن رشد، حرره كل من: حسن السعاتي، توفيق الطويل، زكي نجيب محمود، جورج شحاته.

العرب وسؤال الحرية

تأملات في أوهام الوعي العربي المعاصر*

❖ ❖ ❖

■ المولج

أعتقد بأنه ليس من المفيد الرجوع إلى الإشكاليات التّليدة في الفكر الفلسفي، والمُؤسسة على سؤال هل الحرية وهم أم حقيقة؟... لأن الفكر الفلسفي أحدث قطيعة إبستيمية مع تلك الثنائيات التي قلصت من حظوظ تقدمه مقارنة مع العلوم التطبيقية. ونحن منذ البداية لا نريد أن ننخرط في مسائل الميتافيزيقا وعلم الكلام القديمة، خاصة تلك الأسئلة التليدة: هل الإنسان حر أم مجبر؟ وهل الحرية موجودة فعلاً؟؟ وقس على ذلك، فنحن ننطلق فرضا من قاعدة افتراضية تتمثل في كون الحرية حقيقة نظرية وممارسة عملية في آن واحد، وذلك لأجل فك التعارض التاريخي بين الحتمية والحرية، فالمسألة من حيث البعد الإنساني لا ينبغي أن تُبنى على أن إحدى القضيتين يجب أن تُفنّد الأخرى.

قُدمت مشكلة الحرية من خلال تصورات الوعي الزائف كقضية أنطولوجية يفرض إثبات وجودها نفي الحتمية كشرط. والفيلسوف هنري برغسون قد نبه العقل البشري إلى ضرورة إعادة تأمل مسألة الحرية ضمن

(*) مقال نُشر في مجلة المستقبل العربي العدد 354 صائفة 2008. ثم في مجلة الكلمة 2009.

أفق توجيه العلاقة نحو التناغم والتناسق بين الحتمية والحرية، ولذلك حاول أول الأمر بناء التأمل الذاتي على ملاحظة الذات من خلال عملية استبطان الذات لذاتها، وبعد نجاح عملية التأمل يتأسس الواجب الفلسفي الذي يتجه نحو فهم الحرية خارج لعبة الوهم: "واجب الفلسفة يظهر لنا من خلال الشروط العامة للملاحظة المباشرة والآنية، للذات كما هي، إن هذه الملاحظة الباطنية غير صائبة لأنها مشوهة بالعادات المدمجة. وأن الفساد الرئيس حصل بدون شك من مشكلة الحرية-الحرية الوهمية -وليس من اللبس بين الديمومة والمدة"[1].

إن فكرة الدّيمومة لا تلغي الحرية بل الذي يلغيها هو تلك العادات التي أُدمجت في حياتنا، وأصبحت تشكل عَقدا مبرما بين الذّات والعالم الخارجي. هذا الأخير يقدمه المخيال كقاهر للذات يفرض قوانينه عليها فرضا. ولعل هذا الاعتقاد هو الذي دفع التفكير الفلسفي في عمومه إلى القول بالحتمية، ومحاولة تقديمها على أساس كونها البرهان القاطع على عدم وجود الحرية أصلا. فلو تناظر شخصان حول موضوع الحرية فالحجة الدامغة عادة تكون لنصير الحتمية في أغلب الأحيان: "لنسمع نقاشاً بين فيلسوفين، أحد هما يؤمن بالحتمية والثاني بالحرية، يظهر دائما أن نصير الحتمية على صواب، ويبدو دوما أن الثاني مجرد مبتدئ وأن خصمه خبير"[2]. لأن قوة حجة الأول تكمن في سلسلة الوقائع والشروط التي تتجه صوب تفنيد حرية الذات. بينما حجج نصير الحرية تتجه صوب الأحوال الشعورية، وعليه، لا تخرج هذه الأخيرة عن الفعل البشري المشروط بحتميات متنوعة: "الحرية قدمت لنا دوما كفعل، وفي المقابل أثبتت الحتمية الكونية من قبل العلماء على أنها قاعدة المنهج، وفي العموم قُبلت من لدن الفلاسفة كعقيدة علمية لا غير"[3].

---

(1) Henri Bergson, La pensée et le mouvant Essais et conférences, Paris: Les Presses universitaires de France, collection: Bibliothèque de philosophie contemporaine 1969, P 16.

(2) Ibid, P 22.

(3) Henri Bergson, La pensée et le mouvant Essais et conférences, P 45.

إن وهم الحرية والجبر وليدا التّوهم الشعوري لحظة الانغماس في تأملات الأنا السطحي، وهذا ما يفرزه واقع العالم العربي اليوم من خلال كرنولوجيا سؤال الحرية، إذ أن **أناه السطحي** هي المحدد لمسألتي الحرية والحتمية، فأنصار الحتمية في واقعنا المعاصر أكثر من أنصار الحرية، لأن هناك عَقدا لاشعوريا مبرمًا بينهم وبين المعتقدات والعادات التي تتسم بطابع التوكل والتسليم وتغليب القدرة المتعالية على كل أحوال الإنسان سواء كانت أحوالا روحية أو أحوالا مادية. لقد أصبحت الحتمية في حياتنا كالمِسطرة تماما، فكل خروج عن القواعد المُسطرة يعتبرا كفرا أو جهلا على مستوى العقيدة، وعصيانا وتمردا على مستوى السياسة. وفي المقابل فإنّ توهم الحرية ينبلج هو نفسه من تجليات الأنا السطحي، فالمراهنة على مقولة الأحوال والأفعال الإرادية يصدم بظواهر الموت والعجز والهرم، أو بظاهرة الحظ والفشل. والفكر العربي المعاصر حين ينخرط في تأمل الحتمية العلمية ينتج حتمية للسلوك البشري تنعكس سلبا على المجتمع العربي. لقد زادت الحتمية العلمية إيمان المواطن بالقضاء والقدر وسلطة المكتوب والله غالب على أمره. بينما كان من الأفضل أن يتجه الفكر العربي عند دراسة الحتمية العلمية على أنها ملزمة للحرية لا نافية لها، وأن ليس هناك تناقض بين ما يفرضه الفعل البشري من اختيار، وما يفرضه الحدث الفيزيائي من جبر وانقياد للقانون أو الشرط. ونحن نساند وجهة نظر أ. فتحي التريكي حين حاول أن يُعقلن مسألة الحرية والحتمية: "ولا بد أن نشير هنا إلى أن الحتمية العلمية المفندة لوجود الحرية يجب ألا نخلطها بالجبرية على المستوى الديني، وإن كانت الجبرية قد تجد ضالتها في الحتمية.أي أن الحتمية تصب حتما في الجبرية حسب برونششفيغ عندما اعتبر أن كانط أعطى لنظريته في الحرية التي تريد أن تكون كوسمولوجية اتجاها ثيولوجيا" (4).

ونحن في العالم العربي لا يمكن أن نتخطى تلك الجدلية القديمة إلا إذا نظرنا إلى الموضوع نظرة تركيبية بحتة، أي أن نحل إشكال التعارض

(4) التريكي، فتحي، **العقل والحرية**، دار تبر الزمان، تونس، 1998، ص90.

الموهوم بين الحرية والحتمية. ومن ناحية أخرى لا بد أن نستفيد من الدرس الأشعري القديم حين فك التعارض بين الحرية والجبر من خلال نظرية الكسب، ولكن قد نستفيد أيضا من تجربة هنري برغسون حين فك التعارض الحاصل بين الحتمية والحرية على أساس المماثلة التقليدية: "العلاقة القائمة بين الروح والجسم"[5]. فالجسم يشير إلى الحتمية والروح إلى الحرية، وعليه، لا يمكن القول بأن الحرية منافية للحتمية أو العكس، مثلما لا نستطيع أن نفصل بين الجسم والروح. نحن نعلم جيدا في هذا السّياق أنّ الروح لا يمكن أن تبقى دون الجسد الذي يوفر لها المكان، والجسد لا يمكن أن يكون إلا بالروح التي تزوده بطاقة الإمكان، ولا بد أن يخضع (الجسد) للقواعد والقوانين التي تسطرها الحتمية (البيولوجية، الفزيولوجية...).

لقد استطاع برغسون أن يوجه الفكر الفلسفي إلى نقطة جوهرية تتعلق بعدم طرح مسألة التناقض بين الحرية والحتمية كمشكلة فلسفية لأن التفكير الفلسفي المبني على الحدس والاستبطان حسم الأمر على أنهما متناسقان تتناسقا كاملا، أو يمكن القول إنهما يعيشان حالة تناغم.

ونحن في العالم العربي ما أحوجنا إلى القول إنّه لا تناقض بين القضاء والقدر، وقدرة الإنسان على الاختيار، وأن المكتوب وتقرير المصير يتجهان نحو الغاية ذاتها المحددة ضمن فكرة حكمة الخلق. إن تقرير المصير يجد موضوعه في القضاء، كما أن القضاء يجد موضوعه في الاختيار تماما كالجوع والأكل، وبالتالي الجسد والروح.

ومن خلال ما سبق فالسّؤال الذي نفترضه للمساءلة يتمثل في مقولة ما مدى ممارسة المواطن العربي للحرية ؟؟ وما مدى تحرّره من الأوهام ؟؟ وهل الحريّة المُعيشة في الشّارع والواقع تُعبر عن ماهية الحرية ؟؟ أم أن العرب لم يضعوا بعْدُ سؤال الحرية ضمن التجربة اليومية؟؟ أم أن الظروف لا زالت لم ترق بالمواطن العربي إلى أفق فهم مضامين الحرية؟؟.

---

(5) Henri Bergson. La pensée et le mouvant Essais et conférences, P 45.

1 - سؤال الحرية والخبث الإيديولوجي

نُقرّ بكثرة الأسئلة المرتبطة بمفهوم الحرية ضمن بلازما الثقافة العربية، فالحرية مسألة ارتبطت في المخيال العربي بحركات التحرر والثورات الكبرى التي عرفها العالم العربي في مطلع القرن العشرين، وبالتالي أصبح مفهوم الحرية يرتبط غالبا بمسألة التحرر من العدو الخارجي، فالإكراه الأوحد بصورة عامة يتمثل في إكراهات الآخر، وحتى الثقافة الموجّهة من قبل السّلطات الرسميّة لكثير من الدول العربية قرنت الحرية بمفاهيم الاستقلال، وأصبح الشارع العربي يربط مفهوم الحرية بالاستقلال فقط. وعليه، كان هذا الفعل الإيديولوجي من أهم الأدوات التي جعلت الحرية لا تتبلور في مضامين الحياة اليومية للمواطن العربي، لقد قتلت الإيديولوجيا العربية كلَّ وعي بالحرية، وأصبح مفهوم الحرية مرتبطا بنتائج العمل الثوري، لا حرية خارج الثورة، ولا حرية خارج السلطة... والحرية مجرد لحظة في التاريخ تتوقف عند طرد الآخر.

إن مرونة مصطلح الحرية جعله حمّالة أوجه، يحمل من الدلالات ما لا يمكن حصره أو تقييده في المدونات المفاهيمية، ولقد صدق "**مونتيسكيو**" في كتابه (روح القوانين) حين قال: "ليس هناك مصطلح تلقّى من الدلالات المختلفة أكثر ممّا تلقاه مصطلح الحريّة". ومن جهة أخرى تعتبر الحريّة أكثر المفاهيم انزياحًا نحو الفكرة الكاذبة نتيجة الوهم النّاشئ من كثرة التّأويلات الدّينيّة لها والممارسات السّياسيّة: "وهناك الفكرة الكاذبة (PSEUDOIDEE) التي تتجه نحو الغموض واللاوضوح كما يكون اللَّبسُ والوهم أبرز مظاهرها، وأغلب مصادرها الفكرُ السّياسيُّ المؤدلج، والتّأويلات الدّينيّة لكثير من النصوص المقدّسة"[(6)]. وممّا يزيد في مأساة الوضْع أن الفكرة الكاذبة تكون أكثر انتقامًا من معتنقيها، ثم أكثر خذلانا لمروّجيها.

---

(6) بوعرفة، عبد القادر، **الحضارة ومكر التاريخ**، رياض العلوم للنشر، الجزائر، ط1، 2006، ص16.

تعمل الإيديولوجيّة الكاذبة على ترويض الإنسان ترويضا سياسيًّا، لاعتقادهم أن من مقتضيات الحكمة العمليّة أن يُحسن الرعيّةُ الطاعة وأن يمتثلوا للمتسلّط امتثالا مطلقا، لذا طفق بعض المفكّرين والسّاسة على استثمار وهْم الحرية العارض بُغية صرف الرعيّة عن كنه الحريّة والتّحرّر، وعليه، كانت الفكرة الكاذبة تقدّم الحريّة شعارًا منمّقا باللّفظ السّحريّ والعبارات الرّنّانة ومقولات **الشّعب الحر**، بيْد أنّ الممارسة كانت تئد إرادة الإنسان تحت عتبات أوهام الوثن السّياسيّ.

ومن جهة أخرى، فالحرية لا يمكن أن نفهمها خارج التّجربة الفرديّة، فكلّ فرد يتمثّل إمّا الحرية أو نقيضَها، فمحاولة فهم الحرية ضمن مجال الجماعة يُفقد مشروعية البحث في مسألة الحرية. إننا نتعامل مع ذوق إنسانيّ ذي طبيعة خاصة، وكما قال "**باروخ سبينوزا**" فإنّ فرض الأذواق على النّاس عمل اعتباطي ينم عن جهل بطبيعة البشر، فكذلك نقول إنّ فرض مفهوم ما عن الحرية ينم عن جهل ليس بطبيعة البشر فحسب، بل ببنية شعور الفرد كذلك.

إن الحرية مسألة فرديّة ترتقي بالمعايشة والمثاقفة إلى مسألة مجتمع وأمة، ويلعب الشعور والمخيال الدور الهام في بلورتها كفكرة تنتج عنها ممارسات متنوعة، يرتبط بعضها بفكرة ما بعد الموت والبعض الآخر بلحظة الحياة. لكن لابد منذ البداية ألا ننخرط في مقولة أن الحرية هي أن يفعل الإنسان ما يريد، لأن هذا التعريف مناف للحرية، فهو يحاول أن يُقوي فكرة الحق الطبيعي على مقولة الحق المدني. ونحن نعلم أن نظرية العقد الاجتماعي خاصة عند توماس هوبز اعتبرت الحالة المدنية هي أفضل من الحالة الطبيعية، ذلك أن الحالة الطبيعية تفرض منطق البقاء للأقوى في حين أن الحالة المدنية تفرض البقاء للأصلح.

انتقد أفلاطون الحرية الديماغوجيّة واعتبرها من مولّدات الفساد داخل المدينة، لأنّ فساد الفرد يؤدّي إلى فساد الجماعة بالضرورة، ومن جهة أخرى يفقد الفرد كينونته الإنسانية نتيجة انخراطه الكلي في عالم الفوضى: "... وهكذا يقضي كل يوم من أيامه في الخضوع للرغبة التي تعرض له: فهو

في يوم يشمُل على أنغام الموسيقى، وفي يوم آخر يقتصر على شرب الماء ويحاول في غذائه أن يفقد شيئا من وزنه. وهو تارة يدرب نفسه تدربا رياضيا عنيفا، وتارة أخرى يركن إلى الخمول ولا يفعل شيئا"[7].

إن الشارع العربي من خلال تمثله لمفاهيم الحريّة يكاد لا يخرج عن الفهم السّاذج للحريّة كما أشار أفلاطون أعلاه، ذلك أن الدّعاية الغربية للحرية لم تخرج عن الترويج للحريات الفردية كإحدى مقوّمات الدّولة الحداثيّة، والغريب في الأمر أن يكون التّرويج لمفهوم الحرية ضمن مشروع **موجة الحرية** The wave of freedom المقدم من قِبَل الأنتلجنسيا الأمريكية، مبنيا على حرية الغريزة أكثر من أن يكون مبنيا على حرية الإرادة والهمة. ولعلّ هذا الوضع الراهن هو الذي فرض علينا طرح السؤال الآتي: كيف نتمثّل الحرية ضمن حركيّة الوعي العربيّ، وسؤال الحرية؟؟.

2 - الحرية والمخيال العربي

حين نعالج مسألة الحرية لا نريد أن نُمأسسها - البناء-على ما نَّظر له الفلاسفة والمفكرون العرب، فبين التنظير والمعايشة مفارقة كبيرة جدا، كما أن الخطاب الفلسفي بعيد بعدا تاما عمّا يدور في الشارع العربي، فليس هناك حضور لمفاهيم الحرية بالمعنى الأنواري أو الرأسمالي الحالي ولا حتى بمعناها الاعتزاليّ. فالحرية الفلسفية متعالية عن الوعي الجماعي، ولا يمكن أن تُفهم إلا من قِبَل الخاصة، فالحديث عن الحرية ضمن مقولات الجماعات، ومنطق الحياة اليومية يفرض الحديث عن التمثلات والمخيال، فالمخيال العربي لم يتحرر بعدُ من مفاهيم الحرية كفعل دمويّ ينتهي في الأخير إلى تحرر من طرف ما... وبعدها يدخل المشروع في سكونية الإيديولوجيا الخانقة، بل يذهب الوعي المزيف إلى اعتبار أنّ أيّ تجديد في مقولات اللحظة الثورية هو خروج عن الحرية، فالتغيير والتجديد يصبح من أضداد الحرية لأن المخيال العربي يتشبث باللحظة الماضوية، ويرى أن أي

(7) أفلاطون، **الجمهورية**، تعريب: فؤاد زكرياء، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004، ص462.

خروج عن ذلك الأنموذج هو تضيع لمعنى الحرية وبالتالي فقدان الحرية. إن ربط الحرية باللحظة الثورية في الوعي العربيّ، لازال هو الذي يقتل كل تمثل جديد لمفهوم الحرية، فالتغيير مرفوض لأنه في اعتبارات الوعي الزائف حركة مضادة ضد الحرية الشرعية، ومن هذا المنطلق لم يستطع الشارع العربي أن يتمثل مفهوما جديدا للحرية. وحتى الجماعات المتمردة على وعي اللحظة الثورية لا تنتج تمثلا جديدا للحرية فهي تحاول أن تمارس خلال تمردها تمثلا للحظة ثورية أخرى تختلف عن المتمرد عنها في البعد الإيديولوجي فقط، فعملية الاستبدال لا تنمّ عن وعي متقدّم كما يريد الدّاعون إليه بل كل استبدال مرهون بفهم مُنعكس جرّاء شرط إيديولوجيّ مخالف. قد يؤدي هذا الاستبدال إلى إحداث تغيير، لكنّه في الحقيقة لا يترجم بالضرورة وجود وعي إيجابي لمعنى الحرية، ومن خلال هذه الدائرة نلاحظ أن الحرية تبقى دوما ضمن نطاق الوعي السلبيّ، والرّدّ الانفعالي للمواطن العربي، فاستبدال لحظة ثورية بأخرى لا يحل المشكلة لأن الذات العربية تظل دوما تعيش ضمن الجبر والإكراه، لا نقصد بالجبر مقولات القضاء والقدر بل نقصد اكراهات الوعي الزائف، وجبر الإيديولوجيات القاتلة.

إذن ليس هناك حراك ضمن التجربة اليومية للمواطن العربي، فالممارسة باعتبارها قابلةً للاستقراء تعكس عدم ممارسة لأيّ فعل حرّ، فالمواطن العربي من حيث العاداتُ والممارساتُ يظهر مجرد كتلة من اللحم تسير دون إرادة، فكل ما يقوم به الإنسان العربي هو منعكسات شرطية لإكراهات السلطة الحاكمة والمتبقي يعود إلى إكرهات البيت والغريزة واللاشعور الجمعي.

لقد تحول زعماء الثورة لأصنام معبودة، فالحرية عندئذ مرتبطة بتلك اللحظة التي دشّن فيها الزعيم المحلي حركة التمرد على الآخر، وبالتالي يتوقف نهر الحرية في ذلك المصبّ. إن الارتباط بالأفراد منذ القدم كان ضد الوعي الإيجابي للحرية، ذلك أن الصنّمية الذكورية تُفقد الذّات رؤية العالم بعيون مختلفة. وبما أن الجماعات العربية أغلبها مبنية على سلطة الأفراد فهي لا تنتج تمثلات عن الحرية. ولذانجد الدول العربية منذ عصر اليقظة لم

تغير نظرتها للعلاقات السياسية، فالعلاقة بين الراعي والرعية لا بد أن تبقى مرتبطة بمفهوم الطاعة والخنوع، وبالتالي الحرية في المدونة السياسية العربية تعني نهاية السلطة، وتخلّي الحاكم عن أهمّ صفاته والمتمثلة في الطغيان الذي يقوم على نزع الاعتراف بالقوة من الآخر بالتبعية والطاعة. ولذا نجد ما يبرر ثورة الكواكبي على أنظمة الحكم العربية الحديثة والتي اعتبرها من أكثر الأنظمة سلبا للحرية ومقومات الكرامة الإنسانية،لأنّها تعمل مطلقة العنان فعلا أو حكما، وتتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب(8).

إن المخيال الشعبي لا يُجدّد ولا يتجدّد، فالحرية هي ما يراها الزعيم فقط، وبتلك تفقد الذات العربية جاذبية التّمركز وتتجه نحو جاذبية المركز، والفرق بين التمركز والمركز هو أن فعل التمركز يجعل من الذات الموضوع، وتصبح هي التي توجه انفعالاتها نحو ما تريد أن يكون؛ حتى ولو كان مخالفا لسلطان العادة والعرف والقانون، أما حالة المركز فهي انجذاب الذات نحو موضوع خارج عنها. إن الأرض في دورانها على نفسها لا تعبر عن حركة إرادية بل هي حركة حتمية تتحكم فيها عوامل كونية. وكذلك الإنسان العربي يعتقد أن دورانه المستمر حول ذاته من باب الفعل الإرادي ولكنه في الحقيقة دوران قصري، يمكن أن نشبهه بدوران الثور حول الناعورة، أو بعض الدواب لحظة الدَرس التقليدي بعد موسم الحصاد.

هل الانتماء الحزبي المُخالف دليلٌ على النقيض؟؟ وهل ظهور الجماعات الإسلامية المتطرفة نقضٌ لما أقول؟؟ وهل احتقان الشارع العربي صورة مفارقة عمّا هو كائن؟؟

لا تخرج الذات العربية في عملية الاستبدال عن وعي موجه، فوجود حزب مخالف لإيديولوجية السلطة لا يعني بالضرورة أنّ هناك تمثّلاً جديدًا لمفهوم التحرر من الأحادية التسلطية، فالانتماء الحزبيّ نفسه هو محاولة

---

(8) الكواكبي، عبد الرحمن، **الأعمال الكاملة للكواكبي**، تحقيق: محمد جمال طحان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1995، ص437.

استمناء خارج اللعبة المُحكمة، وقد تصبح اللعبة ذاتها من صناعة الوعي القهريّ، فأغلب الأحزاب المُعتمدة في العالم العربي لا تخرج من حيث المضامين عن أبجديات حزب اللحظة الثورية، فهي مجرد صور مجهرية، تجذب إليها بعض المواطنين نتيجة إكراهات القبيلة، والجهة والمصلحة. لكن في الأخير تقع ضمن عبادة الأصنام البشرية والتقيد بالمضمون الإيديولوجي.

ينتج الانتماء الحزبي في غالب الأحيان ذواتًا مُوجَّهة، وكل ذات موجهة تفقد في أنشطتها اليومية معنى الحرية، والدليل على ذلك ارتباط الانخراط الحزبي في الوطن العربي بالولاء أوّلاً، ثم إنّ ممارسة الانتماء تتجلّى في لحظات قصيرة أشهرُها الحملات الانتخابيّة، ثم تنعدم وتركن للبيات الشتويّ، إلى حين موعد انتخابيّ آخر.

هل الانتخاب دليل على الحرية حقًّا ؟؟ وهل التَّرشح مظهر من مظاهر التحرر فعلاً؟؟.

يحاول العقل القهريّ من خلال مظاهر اللعبة السّياسيّة أن يبني مقولات الحرية والتحرر، وأن يبرهن للآخر أن الحريّة تنعكس من خلال العملية السّياسيّة، ودليله في ذلك المدوَّنة الدعائيّة المبنيّة على حقّ التّرشّح والانتخاب. وكأنّ المواطن العربيّ لا يعانق الحريّة إلّا حين ينتخب أو يترشّح، ولكن في كلتا الحالتين فالأمر معكوس، فالتّرشّح مجرّد تحريك لأحجار الشّطرنج، فالمُترشّح في العالم العربيّ مجرّد بيدق يتحرّك ضمن منطق الولاء والانتماء، والإيمان باللّحظة الثّوريّة باعتبارها مرجعيّة. والنّاخب العربيّ مدفوعٌ بالخوف والقهر إلى صندوق الانتخاب، خاصّة أنّ الأنظمة العربية أنظمة وَرقية، وتؤمن بمواطنة المواطن حين تحمل ورقةُ الانتخاب دلائل الطّاعة. ومن جهة أخرى هو مدفوعٌ للانتخاب نتيجةَ الجهل والوعي الزّائف والإيمان بقدرة الأصنام البشريّة التي رسمها في مخياله في إمكانية التغيير الإيجابيّ، وإعادة تمكين اللحظة الثورية من التُجدد.

نلاحظ من خلال دراسة التجارب اليومية للأفراد غيابًا كليًّا لأدنى مقوّمات الوعي الإيجابيّ حول مضمون الحرية، بل الغرابة في الأمر أنّه حتّى

المفاهيم السطحية للحرية لا يمكن أن نستثمرها في الممارسات اليومية، فمقولة أن الحرية هي أن يفعل الإنسان (أنا) ما يشاء غير متبلورة تمامًا، فالشارع العربيّ يعكس مقولةً أخرى هي أن يفعل ما يشاء(هو).

ليس الأمر مقترنًا بالجانب السياسي فقط، بل الأمر مرتبط بكل الجوانب، فعلاقة المواطن العربي بتاريخه علاقة سحرية، فالتاريخ يصوّر أنصع البطولات والأمجاد، ويجعل من السلف قمّة الوعي الحضاريّ. ويروّج فكرة أن تاريخ الأمة العربية تاريخ مشّرف في كلّ أطواره، وتلك النّزعة من مضادّات الوعي الإيجابيّ لأن الحريّة عندئذ تصبح مفهوما سحريًّا يحاول أن يتمثل الماضيَ حلاً لمشكلات عصرنا؛ في حين أنّ مفهوم الحريّة من حيثُ هو وعيٌ يفرض التّقدّم نحو أفقٍ جديد بالضّرورة.

يجب أن نعيد اليوم تشكيل المخيال العربيّ والإسلاميّ على النماذج المحرّكة والفعّالة في خلق همم الرّجال، فعمر بن الخطاب لا بد أن نستدعيه في مخيالنا الاجتماعي اليوم، لنؤسّس جبهة الدّفاع عن حقوق الإنسان المحروم من الحرية: "ولا نجد كلمة أكثرَ دلالةً على روح الديمقراطية المناضلة في التراث الإسلامي أعظمَ من كلمات الخليفة العظيم "عمر ابن الخطاب" حين قال دفاعا عن المسحوقين والمعذّبين في الأرض: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا»[9]. واستحضار صورة "أبو ذرّ الغفاريّ" الثّائر على جوْر الوُلاة وحكم القبيلة ضروري لتحرير المواطن العربي من عُقدة الخوف التي ورثها الوعي العربيّ منذ لحظات الاستبداد الأولى التي سجّلها التّاريخ والمخيال وكانت أعنفَها لحظةُ**سيف الحجاج ثم سيف المعز.**

لا يقف المخيال عند مرحلة تمثل الحرية والدعوة إليها بل كذلك صور احترام الحرية كمفهوم وتجربة فردية، ونقصد من ذلك أن الحرية ليست تلك التي تتماشى ومصالحنا فقط، بل كذلك تلك الحرية التي تتعارض

---

(9) الناصر خالد، وآخرون، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، بيروت 1998، ص91.

ومصالحَنا، عندئذ يكون من الحرية احترام ما تفرضه الحرية من التزام، وفي هذا المجال يمكن أن نستثمر سقراطًا الحكيم الذي رفض الحرية والنجاة من الإعدام بحجة أن فراره من السجن هو ضد مبدأ الحرية، فخيانة المبادئ تقتل كل القيم أما احترامها فيقوّي وجودها: "إذن، بناء على هذا... إذا خرجنا من هنا على غير إرادة أهل المدينة، أفلن نكون قد فعلنا سوءًا في حق البعض؟، وفي حق هؤلاء أنفسهم. أولئك الذين كان من الواجب ألا نفعل في حقهم سوءا على الإطلاق أم لا؟؟ وهل سنبقى على ما اتفقنا على أنه عدل أم لا؟؟"[10].

3 - الحرية ومقولة التاريخ الكامل

إن مقولات التاريخ الكامل أزَّمت واقع الذات العربية وجعلت الذات العربية تبني عوالم سحرية، مؤسّسة على الشخصيات التاريخية الأكثر تفعيلا وحضورا في المخيال، فشخصية صلاح الدين الأيوبي التحررية ترتبط هي الأخرى باللحظة الدّموية فقط، بيد أن صلاح الدين الأيوبي يعتبر درسا في الحرية والتحرر ليس فقط في بعده التاريخي بل في بعده الإنساني والاجتماعي. إن هذا التصور لشخصيات التاريخ العربي يقتل معنى الحرية، فكل مواطن عربي يحاول أن يُكون شَخصية تاريخية أو أن يكون هو الشخصية المحورية.

إن التاريخ كما يُقدم ضمن المدونات المدرسية أولا وضمن المدونات الدينية ثانيا يطمس في الذوات العربية ملامح الشخصية المُتحررة، لأن التاريخ يتمحور حول فكرة الكامل... ويُصور العظماء في قالب يسوق الذات المتأملة له إلى الاعتقاد باستحالة محاكاته، فالذات المتلقية تشعر بالنقص والموضوع المُقدم كامل، وبالتالي كيف يمكن للناقص أن يتمثل الكامل في بؤرة وعي محكومة بالتوجيه القهري.

(10) أفلاطون، **محاورة أقريطون**، تعريب: عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 2001، ص159.

تخلق الشعوب الواعية لفعل التحرر والممارسة لمفاهيم الحرية في ذاتها صور البطولة بعيدا عن النماذج التاريخية، فالوعي المتقدم يرسم التاريخ ضمن أطر الممكن والمحتمل وكذا ضمن أطر النقص والكمال. ليس هناك في التاريخ مثال كامل، فكل الأمثلة سواء، الفرق أن المثال استطاع في لحظة تاريخية محدودة أن يفرض شروط الفعل الحر.

لو أخذنا بعض المجتمعات الغربية كمثال عن التمثل الواعي لمضامين الحرية،فإننا سنلاحظ أن ذلك التمثّل ليس من نتائج عصر الأنوار فقط، بل هو ناتج عن جملة القطائع التي وضعها الفكر الغربي مع كثير من حقول المعرفة والحياة. لا أريد أن أقول بأن الحرية ممارسة في الغرب ممارسة كاملة، وأن الشارع الغربي يتنفس الحرية كما يُصورها الإعلام، بل أقول إن ممارسة الحرية ضيقة في الغرب لكثرة الإكراهات تجاه الأفراد، لكن ممارسة الحرية قد نستشفها من خلال التجربة المؤسساتية. ليس بالضرورة ربط الحرية بالأفراد لكن من الضروري ربط الحرية بالمؤسسات، وبالتالي نحن أمام ظاهرة صحية في الغرب تنعدم ظواهرها في بلدان العالم العربي.

إن ربط الحرية كممارسة بالمؤسسة يتيح للدولة تشكيل عقل كلي واعٍ يتجه نحو الغايات الموحّدة في حين أنّ الحرية عندما ترتبط بالأفراد تشكّلُ عقلاً ذريًّا يتجه نحو تفتيت الغايات الكبرى التي تفرضها المصلحة العامّة لمجموع المواطنين.

4 - الحرية ورهانات الفكر الدّينيّ:

إن أكبر عائق يعيق عملية تمثّل الحريّة كمشروع فرديّ وجماعيّ في الشّارع العربيّ هوما أنتجه الوعي الدّينيّ غير المؤسس من تصوّرات عن الحياة والمصير، ونقصد **الإسلام الشّعبي** القائم على فكر الجبر والحتمية، فمنطق: "الله غالب على أمره". منطق يشد الإنسان نحو العطالة التاريخية والحضارية، وتلك مشكلة لا علاقة للدين بها من حيث هو بنية مؤسّسة على النّصوص والتّأويل التّنويريّ، فالدين جاء ليحرّر الإنسان من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن عبودية الأجساد وسلطة الأسياد إلى سلطة الأنا

والضمير، وصوت الحق في ذات كل إنسان. إن الدين يُحرم على الإنسان السقوط في هاوية الحتمية المُشلة لكل تفكير وفعل.

ونحن كلنا نتفق على أن الحرية من حيث العموم هي حالة التحرر من بعض القيود التي تكبّل طاقات الإنسان وإنتاجه سواء كانت قيودا مادية، أو قيودا معنوية، كالتخلص من العبودية لشخص أو جماعة أو حزب أو أسرة، أو التّخلص من الضغوط والإكراهات المفروضة التي تجنح نحو تعطيل الفعل الإرادي في الإنسان. ونعتقد أنّ مفهوم الحرية يقترن بميلاد الإنسان أصلا، وتصبح الحرية حقًّا من حقوق الإنسان كما هي قابلة لظاهرة التّنوع، كالحريات في المجال السياسي والاقتصادي والثقافي...

والأمر الغريب في واقعنا المعاصر هو قتل الحرية من قِبل بعض الدّعاة وأئمة الفكر أصلا، وذلك عن طريق رفض فكرة التّجديد الدّيني في كل حقوله بفتوى أن الدّين كامل... وأن السلف استطاع أن يُقنن ويُفهم كل ما أُشْكِلَ في الدين، وبالتالي أي اجتهاد هو تجرؤ على السّلف والدّين. هذا المنطق المُنغلق على ذاته لا يُفهم أنه شكل من أشكال المحافظة على الدين بل هو شكل من أشكال الوعي الزائف الذي يمارس الجبرية والحتمية... ويرسم حياة الإنسان رسما رياضيًّا، فالاتّباع في نظره هو المنهج الناجح بيْد أن الاتّباع بدون وعي هو قتلٌ لمشروع الإنسان، لقد كان عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) يخاطب تلك العقول المتحجّرة بقوله: "إن أولادكم خلقوا لزمان غير زمانكم". وهذا يعنى أن منطق الالتزام منطق مرفوض من حيث أن قاعدة المباح والظني في الإسلام، أشملُ من دائرة القطعي، وعندئذ يصبح كل عصر يفرض اجتهادات خاصة تتماشى وقيم العصر. إن فهم السلف مرتبط بثقافتهم التي اكتسبوها من وحي عصرهم، وكل تأويل واجتهاد نابع من ممارسة حرية الفهم، فهل يعقل أن أُقيد مصير أمة بالكامل، بفهم زيد أو عمر. إن التّبعية للسلف تعسف تاريخي وقتل للذات، فهو يصور السّابق (السلف) على أنه الكامل واللاحق (الخلف) على أنه النّاقص، وتلك هي الوصاية التاريخية، وكل وصاية ضد مشروع الحرية.

عندما يُعزل الدين عن تأويلات السّلف، ويُقرأ كنصوص مستقلة يمد

الذّات بقوة اختراق النّص وفهمه، والنّص ذاته يفرض على الإنسان تحرير ذاته من الفهم الموجه.

كانت حركة التنوير والتثوير الدّيني في مطلع القرن التاسع عشر تهدف إلى تحرير العقل من الجهل والتقليد، وتلك هي بداية الوعي بالحرية كمشروع ديني قبل أن تكون مشروعًا فرديًّا أو اجتماعيًّا فعلاً.

إن الحرية في الواقع المعاصر لا بد أن تتجلى من خلال تقديم فهم جديد للقرآن والسّنة، فهم لا يلغي ما سبق بل يزيد ويضيف إليه ما استُغلق على السلف فهمه، ثم يتجلى في ترقية الاجتهاد الدين وتفعيله على كل المستويات. إن الحرية في الوطن العربي لا يمكن أن يكتب لها النجاح كمشروع إلا في ظل ثورة دِّينية كبرى، لأن الحرية من حيث القصد هي نتيجة لثورة ما بشرط ألا توقف مشروع الحرية لحظة انتصارها.

لا يمكن للفلسفة أن تُؤسس الوعي بالحرية لدى المواطن العربي نظرا لمكانتها النخبوية، والفكر الدّيني هو العامل الرئيس إذا وُجه لصالح الأمة. ويمكن أن نستشف ذلك من خلال التّاريخ، فلقد ناضل ابن رشد الفقيه والفيلسوف من أجل بناء مدينة تكون الغاية الكبرى فيها هي الإنسان: "إن ابن رشد يبحث عن مدينة الإنسان الكامل والناموس الفاضل، وعن المدينة التي يغيب عنها وحداني التسلط الذي أنهك العباد والبلاد، وأفسد النواميس والعقائد.مدينة بلا متكلمة ولا فقهاء العامة، بل بفلاسفة وعلماء دين متنورين، لا يجعلون ظاهر الشرع مقصدهم. إنها مدينة يجد فيها الإنسان نفسه، وتُؤمن له الحرية والعدل، والمساواة الاجتماعية"(11).

يرجعنا القول السابق إلى فلسفة المعتزلة والأشاعرة، فالمعتزلة قدسوا الحرية من منطق أن السياسة ارتبطت بالحتمية، ولكي نحررها من منطق: "أنا عليكم لأن الله أراد ذلك" كان لا بد أن يفهم المسلم: "أنت تريد ونحن نريد وما يكون إلا ما نريد إذ كنا نعي حقا معنى الوجود". وبالتالي

---

(11) بوعرفة، عبد القادر، **السياسة والمدينة من خلال الضروري في السياسة**، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2006، ص179.

تصبح الإرادة جوهر صميمي في الإنسان، كما أن نظرية الكسب عند الأشاعرة تحاول أن تتوسط بين الحرية والجبر.

لقد كان أساطين الفقهاء والعلماء من دعاة الحرية، ومات بعضهم وهو يدافع عن الحرية ويقاتل في سبيل مبدأ سبحانه وتعالى: "لا إكراه".

لقد فهم ابن رشد الحرية من خلال دراسته مكونات العقل الإسلامي، وأدرك أن تهافت العقل راجع بالضرورة إلى تراجع الحرية في الوعي، وأن الاستبداد والطغيان من أشد أعداء الحرية، وكل مشروع حضاري لا بد أن يؤسس عتباته الأولى على معنى الحرية.

يربط ابن رشد بين نظرية الفعل ومفهوم الاستطاعة، فما دام الإنسان يستطيع فهو قادر على أن ينخرط في الحرية، وما دام قادرا فهو يريد، لأن إثبات وجود الإرادة إثبات لحرية الإنسان.

5 - ربيع الحرية بين أزمة الوعي وعنفوان الموت

بالرغم من الحالة السكونية لمفهوم الحرية في عي الشارع العربي، نلاحظ أن الأنظمة العربية ذات الطابع القمعي في مجملها وجدت نفسها أمام مفاهيم برغماتية للحرية ليس الغرض منها تحرير الشارع العربي من الأنظمة العربية الاستبدادية ولكن الغرض الحقيقي هو تفعيل موجة العولمة وأمركة العالم، فلقد أحدثت عملية أمركة العالم أزمة في مفهوم الحرية إذ أصبح المواطن العربي متأرجح بين الحرية الثورية التي أفرزتها النزعات القومية وبين الحرية الغربية في موجتها الأمريكية الحالية. ولعل الثورة البرتقالية بأوكرانيا وغيرها من الثورات في عدة مناطق التي خضعت لمنطق المجال الحيوي ضمن مشروع دمقرطة العالم جعل الشارع العربي يهفو **لثورة بلاستكية** في زمن الربيع تُغير من الواقع المزري للمواطن العربي.

يرتبط مصطلح الحرية في واقعنا العربي المعاصر الآن أشد الارتباط بالمقولات السياسية ذات التوجه الليبرالي، فالحرية المتداولة في الشارع العربي تتجه نحو تغليب النظرة الأمريكية التي تحاول تصدير مفاهيم كرياح الحرية، موجة الحرية، ثورات الحرية، الحرية وكرامة الإنسان، الحرية

وجودة الحياة... ومن أجل ذلك ربط الوعي العربي المستكين بين الحرية وتغيير الأنظمة. بل أن الصراع والصدام القائم بين العالم الغربي والعالم الإسلامي هو صراع القيم والأوهام، وخاصة قيمة الحرية، فالمشروع الليبرالي جعل من الحرية حصان طروادة من أجل الولوج بسهولة إلى قلعة القيم العربية بعد أن تعذر ذلك بأسلوب المواجهة. إذن العولمة والحداثة تحمل قيم إيجابية لكنها تحمل كذلك أوهاما للآخر، يقول د. فهمي جدعان مبرزا صراع القيم في زمن العولمة: "والقيمة المقصودة هنا على وجه التحديد الحرية بتجلياتها الأساسية: السياسية والفكرية والاعتقادية والاقتصادية. ومنها اشتقت أو بها تعلقت قيم العقلانية والموضوعية والمساواة والعدالة الاجتماعية والديمقراطية والمنفعة والرفاهية والخير العام... وحقوق الإنسان. وغير قيم التي تمثل اليوم ماهية الثقافة الغربية وروحها"(12). غير أن التجربة العراقية بالخصوص جعلت الوعي العربي المتأزم يكفر بمفاهيم الحرية كما تحاول أن تصدرها أمريكا، لأن مشروع الحرية الأمريكية في العراق أنتج أسوأ ملامح التغيير المنشود، مما جعل الشارع العربي يفضل بقاء النظام الديكتاتوري على مشروع الحرية الأمريكي. إن ضريبة الحلم العربي توجت بالدم المنهمر والمراق على معابد الطائفية والتدافع القطري، ولقد خرب حصان طروادة الدولة والمدينة، وقتل الإنسان بكل عنجهية ومكر.

لقد أصبحت الطائفية اليوم تنخر كيان الأمة الإسلامية، وإن كان الطغيان السياسي أحد أبرز العوامل المُنمية لبذور الطائفية في كثير من البلدان العربية كلبنان والعراق وسوريا وغيرها. ونحن نجزم أن ارتباط الدم والموت بالطائفية هو محصلة لشعور الأقليات عبر التاريخ، ذلك الشعور بالظلم والتهميش، وسلب الحقوق الطبيعية والمدنية معا. وليس للطائفية حل سوى إقرار الحرية كمشروع وطني يهدف إلى مراعاة حقوق الطوائف والأقليات في التواجد المدني والسياسي: "فسح المجال القانوني

---

(12) عبد الله جدعان وآخرون، **الإسلام والغرب**، (متى تحين لحظة الحوار؟؟) منشورات العربي، الكويت، 2002، ص163.

والاجتماعي، لكي تمارس هذه الأقليات شعائرها الدينية بعيدا عن الضغوطات والتجاذبات. ومن الأهمية أن ندرك جميعا، أن من الحقوق الأساسية لكل إنسان، أن يمارس عقائده وشعائره في مناخ من الحرية والاحترام والقانون"[13].

إن ما يحدث في العراق من انتهاك لحقوق الإنسان كان أساسه الأول هو شعور الطوائف المهمشة بالاحتقار السياسي الذي ولد الاحتقان الاجتماعي، فوجدت أمريكا التربة مهيأة لزرع فلسفة الفوضى الخلاقة، والتي لحد الساعة لم تزد المجتمع العراقي إلا توحشا وامتهانا للموت وسلب الحياة من الأخ، إنها القصة نفسها قصة قابيل وهابيل تتكرر باستمرار في تاريخ الآدميين.

لقد فشل المشروع الأمريكي في إنتاج نموذج دولة الحرية في الشرق الوسط، وتحول الحلم الأمريكي في العراق بالخصوص إلى مقبرة للحرية أصلا. إذ بات من الضروري تجاوز الحرية الأمريكية بمفاهيم يحتضنها المخيال العربي وتجد في حناياه سكينة الإيمان.

يتجه الواقع العربي صوب إعادة رسكلة المفاهيم الثورية في عصر التحرر العربي، كالناصرية والبعثية والقومية... بغية التحرر من القوى الليبرالية... لقد أصبح مفهوم الحرية مرتبطا بالدم والموت... إن تفجير الأجساد والعباد يعتبر في ذهن المُقاوم أعظم ممارسة لعملية التحرر... لا يهم موت الناس بل المهم إنتاج الرعب في نفس المحتل أو العميل السياسي. إن الحرية أصبحت في كثير من الأحيان مرتبطة بالموت... بينما في الغرب الحرية مرتبطة بالحياة... من هنا تكمن المفارقة الأخرى بين مفهوم الحرية الفردية المقدسة في الغرب وبين مفهوم الحرية الشمولية.

لم يستطع العالم العربي أن يُوجه وعيه نحو الإيمان بحرية الفرد، فليس هناك حرية للفرد خارج الجماعة أو الأمة، وعليه، نلاحظ أن المجتمع

---

(13) محمد محفوظ **(الأقليات وجدليات الوحدة والحرية)** مجلة الكلمة، العدد 33، بيروت، 2000، ص39.

العربي لا زال يحافظ على المفاهيم التقليدية للحرية والمرتبطة بتحرير الأرض وطرد الغازي، وبعدها السكون... لقد كانت الحرية في الغرب تعني المعنى نفسه تحرير مدينة من سلطة غازية، وليس تحرير الفرد من جملة الإكراهات بغية تفتيق قدراته الفكرية لكنها تحولت بفعل التطور واتساع مجال حركة الوعي الفردي إلى ممارسة الحرية كتجربة فردية.

ويبقى مع ذلك وعي الحرية في كل المجتمعات التقليدية ذات الطابع البطريكي وعيا جمعوياخالصا يخص أرضا تسمى وطنا، وشعبا يسمى أمة. بينما الفرد مجرد تابع للقبيلة والعشيرة، يتحرك وفق مدارها ويستكين وفق استكانتها.

ونحن نعلم أن الدراسات النفسية كان لها الفضل الكبير في انبلاج مفهوم الحرية الفردية، وأصبح الفرد يعي أن ذاته تحتاج إلى حركة تحريرية من أمراض النفس وأشكال الكبت المكبل للقدرات الفردية. لكن الشارع العربي لم تساعده المؤسسة على تطوير مفهوم الحرية الفردية لأننا لا نمتلك مؤسسات التوعية بقدر ما نمتلك مؤسسات الاستعباد والاستبداد والرقابة والوصاية، فنحن نصنع الموت والخوف أكثر من قدرتنا على صناعة الأمل والحياة.

إن **ربيع الحرية** كما حاول المشروع الأمريكي تمريره لم يزد الوعي العربي إلا تراجعا نحو المفاهيم التقليدية للحرية، لقد أصبح في خلد كل مواطن عربي أن الحرية في أسمى معانيها هي تحرير الأرض والشعب، وأصبحت الحرية الفردية من الكماليات لا غير.

إن الحرية كحلم يصطدم بالواقع المر الذي يفرزه الواقع العربي، فالمواطن العربي اليوم لا يشعر بالأمن، فتراه يغلق بابه ويحكم غلقه، ويضع السياج الحديدي على النوافذ والمداخل، ويتحاشى السفر والنزهة، ويخشى من التعبير أو التذمر، بل يخشى أحيانا أن يحلم بوطن ترفرف عليه راية الحرية. لقد أصبح حالنا كما عبر عنه توماس هوبز منذ عهود: "حينما يقوم الإنسان برحلة، يقوم بتسليح نفسه ويطلب حسن المصاحبة وحينما يذهب

إلى النوم يوصد الأبواب، وحينما يكون في بيته يغلق صندوق ثيابه..."[14].

6 - أفق الحرية بين المطالب والمقاصد

تفرض المقدمات السابقة طرح هواجس الوعي العربي المشروعة، والمتمثلة في مضامين الأسئلة المترددة في أغلب ما ينتجه المثقف الحركي المتمرد على واقعه المتردي، كسؤال: ماذا نريد؟ ما نهاية سؤال الحرية؟ وكيف نتمثل الحرية وعيا وسلوكا ؟؟

لا بد أنننطلق في فهم مسألة الحرية بعيدا عن كل المقدّمات الميتافيزيقية الكبرى، أو التأويلات الغامضة، أو المطالب العويصة في أحاجي الفلسفة الشريدة. الحرية كما يقول المفكر الروسي "**بردائيف**"* مسألة لا يمكن أن نستخلصها من الوجود، أو أن نؤسِّسها على الوجود. والقصد من ذلك أن الحرية في تجلياتها الأولى تنطلق من الشعور النفسي، وهو شعور غير ثابت بل شعور ديناميكي متحرر من كل الإكراهات، فهي أقرب ما تكون إلى التوهم الإيجابي، فالذات الشاعرة بالحرية شعور نفسيا يمكن أن تتحرر على مستوى الشعور حتى في ظروف الجبر والإكراه، وتلك هي حقيقة الحرية. ونتفق مع أ. فتحي التريكي حين يعالج مشكلة الحرية والتحرر ضمن مجال التَّعقل المستنير وليس التوهم المتكوثر في فضاءات التثوير الاعتباطي، فالحرية والتحرر هي ثقافة ومشروع أمّة تريد أن تكون معركتها التاريخية مع كل أشكال التبعية غير المشروعة: "وأكاد اجزم أن قضية التعقل والحرية هي أساس كل القضايا المطروحة لأنها ستنير السّبيل لكل من يعمل على تحريك الواقع العربي الحالي، وذلك إذا تحرر الإنسان العربي من معاناة الآثار النفسية والاجتماعية التي تشده إلى طرح القضية طرحا مغلوطا فيستمرّ عدم الانتباه إلى أساس فكرة الحرية في جوهرها،

---

(14) نقلا عن: محمد علي محمد وعلي عبد المعطي محمد، **السياسة بين النظرية والتطبيق**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، د، ط، 1985، صص: 128، 129.

(*) نقولاي ألكسندروفتش بردیائیف (1874-1948) فيلسوف روسي.

ويتوجّه بالدرس والتّنقيب نحو الكيفيّات والأنواع والنتائج فقط"[15].

إن توهم الحرية ليس ضد الحرية بل هو من صميم الحرية، فالمتوهم بوجودها سيمارس ذلك التوهم، ومن هناك يمكن أن نستثمر فكرة المراهنة لدى الفيلسوف باسكال في مسألة الرّبّ. وعليه يمكن القول لنراهن على أن الحرية موجودة على مستوى الشعور، فإن كانت موجودة فعلا فإننا لم نفقد شيئا بل اكتسبنا شعورا فعالا تكون نتائجه في صالح الذات والجماعة، وأما إذا كانت غير موجودة أصلا، فنحن ربحنا شعورا بالتحرر من وهم الإكراه على الأقل. والأمر يعود إلى مبدأ أن الحرية من حيث السّؤالُ هي من المطالب العويصة والضرورية للبشر، وتلك المطالب تفرض تحديد المقاصد. لا نريد أن نوجه الحرية إلى منحنى فينومينولوجيٍّ؛ ولكن نريد من وراء ذلك أن نربط الحالة النفسية للفرد بالموضوعات التي تقتضي التّحرر على مستوى الوجدان. إن السؤال العربي عن الحرية لا نريد أن نضعه ضمن المقولات الفلسفية، بل أن نضعه ضمن الممكنات الحياتية، أي أنّنا لو وضعنا السؤال ضمن الفلسفة سنفقد الشعور بالحرية لدى المواطن العربي، من أفق سؤال أنّ المواطن لا يبحث عن الحقيقة وسؤال ما. إنه سؤال بسيط في مضمونه الهاجسيّ: "أي كيف أعيش حرا؟؟" ولعله ينطلق من هاجس كانط ذاته حين قال ليس المهم أن نفهم الحريّة، بل المهم كيف نعيش أحرارا. وسأبين ذلك بمثال بسيط إنّ سؤال الحرية لا يختلف عن سؤال السعادة، فالإنسان الذي توهم السعادة في تعذيب الجسد لا يرى اللذة إلا في ممارسة أبشع أنواع التعذيب، وعندئذ لا يمكن أن نُفهمه خطأ تصوره. عكس الذي يرى أن السعادة في تحقيق الرغبة واللذة، إننا في موضوع السعادة نتعامل مع شعور خاص وخالص، وكذلك ينبغي أن نتعامل مع موضوع الحرية.

لم يكن الفيلسوف باروخ سبينوزا من أنصار الجبرية كما هو في المقرارات الدراسية، بل فهم الحرية على أنها حالة شعورية حدسية، فالإنسان قد يصبح نتيجة حدسه الشعوري حرا أو مجبرا، فالحجر لو امتلك

---

(15) التريكي، فتحي، **العقل والحرية**، دار تبر الزمان، تونس، 1998، ص8.

شعورا عند سقوطه من علٍ لظن أن سقوطه من ذاته وليس تابعا لقانون الجاذبية. والمهم في المثال أن الشعور هو الذي يعطي للموضوع وجوده العيني.

إننا فعلا نحتاج في العالم العربي اليوم إلى هذا الوهم الخلّاق، فلو اعتقد كل مواطن عربي أن أفعاله من ذاته، لكان بالإمكان تغيير كثير من الأشياء بفعل الوهم. ويصبح حالنا كحال الفلاح الذي قدمه فولتير في قصصه الرائعة، فلقد زعم أن فلاحا كانت له مزرعة جميلة وله ثلاثة أبناء أشداء غير أن الكسل أخذ منهم حظا وافرا، فلما دنت ساعته خشي ضياع المزرعة، فقال لبنيه إني دفنت في أصل شجرة من أشجار الحديقة كنزا ثمينا فابحثوا عنه. ولما مات طفق الإخوة من طلوع الفجر يبحثون عنه، فلم يجدوا له أثرا. غير أن النتيجة التي توصلوا إليها أن الكنز الثمين فيما قاموا به من إصلاح أصول الشجر بالتنقيب ونزع الحشائش الضارة، ونحن ما أحوجنا أن نماثل موضوع الحرية بموضوع الكنز. قد يقول البعض أننا بهذا نمارس جرم طمس الذات والكذب على العقل العمومي، لكننا نقول أي هما أشد جرما الوهم الذي تصنعه الطغم أم الوهم الذي تصنعه النخب؟؟

إن السلطة والأنظمة العربية عن طريق إعلامها وأبواقها قد أدخلت في شعور المواطن العربي كونه مواطنًا سيّدًا وحرًّا وعزيزًا وفي الوقت نفسه ركبت في ذاته الشعور بالخوف من النظام. ممّا أدّى إلى السكون الذي نلاحظه يشل المواطن العربي عموما، فأيّهما أمام العدالة السماوية يُعدُّ مجرما. المفكر الذي يريد أن يقوي الشعور بالحرية، ولو بالتّوهّم الإيجابيّ أم السّياسيُّ الذي يريد أن يجعل من شعبه قطعان ماشية تنقاد لرغباته بالقهر؟؟؟

لقد أوضح القديس أوغسطين مسألة الشعور بالحرية في ذات آدم عليه السلام من خلال الأحوال الثّلاثة قبل وأثناء وبعد فعل المعصية، فآدم الإنسان تملّكه قبل الخطيئة شعور بالحرية نحو المعصية، وترجمها بالتصميم والعزم على الأكل من الشجرة الممنوعة (الشّرّ)، وذلك الشعور هو الذي ظل يولد الحرية الميتافيزيقية التي تجنح بأبناء آدم إلى القول بحرية الإنسان

في أن يفعل ما يشاء (الشهوة، الرغبة، اللذة). والحالة الثانية تجسّدت في ممارسة فعل الأكل، أما الحالة الثالثة فهي إرادة قبول العقاب والمسؤولية وتلك هي لحظة الشعور بالحرية الخيرية.

ينبغي أن تكون الحرية ذات فهم مزدوج، فالإنسان يستطيع بفهمه وشعوره أن يجعل من الحرية وسيلة للخير ومساندة للحقّ، كما يستطيع أن يجعل منها وسيلة لتحقيق الشّرّ. قد لا نتفق مع القديس أوغستين حين ينسب الحرية الميتافيزيقية إلى قصديّة الشّرّ، فلمتكن حريته الأولى حسب القرآن في لحظة المعصية، بل في لحظة تعليمه للملائكة أسماء الأشياء ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾(16) ممارسة فعل التعليم كانت آيةً وحُجَّةً على الملائكة ﴿فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾(17) وكانت نتيجة ممارسة الحرية ضمن مجال العلم أن الله زاد من نطاق حريّته ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾* فأصبح كل ما في الجنة تحت تصرّف إرادة آدم وزوجه، ولم يكن المنع بالأمر إلا في نطاق ضيّقٍ ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ . لقد أمر الله آدم وحوّاء أن لا يأكلا من تلك الشجرة ولكن لم يجبرهما أو يقيّد حركتهما بل ترك لهما مبدأ تقرير المصير، فما كان من آدم إلّا أن انقاد إلى وهم الخلود والبقاء ﴿عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾(18) إن العزم المقصود هو عزم اللّحظة الكبرى، فآدم لم يستطع أن يمارس حرية الصبر والامتثال، لكنه في المقابل مارس عزم الوهم واللّذّة وشهوة البقاء.

ولقد ورثنا عن أبينا آدم التأرجح بين إرادة العزم ووهمه، فنوح وإبراهيم وموسى وعيسى ثمّ محمد حققوا العزم الإلهيّ الذي أراده الله أن يكون في الإنسان، لكنّ العزم الشيطانيّ حقّقه فرعون وهامان وقارون وغيرهم.

---

(16) البقرة: الآية رقم: 31.
(17) السورة نفسها الآية 33.
(*) سورة نفسها الآية 35.
(18) سورة طه: الآية 115.

ولا بد أن نفهم أن المواطن العربيّ ليس مجبولا بالضرورة على الخنوع والخضوع، بل هو مجبول على استقلالية الذات والقدرة على الاختيار، بيد أن الإكراهات الخارجية هي التي حوّلته إلى كائن سلبيّ مُستولى عليه ومغلوب على أمره. هذه الظاهرة تشبه ظاهرة استحمار الإنسان للحمير، ومثلما يصبح الحمار مستحمرا يصبح الإنسان كذلك، ولقد شرح باروخ سبينوزا عملية الاستلاء والاستعباد على النحو التالي: "يستولي شخص على آخر إذا كبّله بالسلاسل، أو إذا استحوذ على سلاحه ومنعه من وسائل الدفاع عن نفسه أو اللوذ بالفرار، أو إذا زرع في قلبه الرعب، أو إذا أغراه بحسناته حتى أصبح يستجيب لرغبات مولاه بدلا من الاستجابة لرغباته الشخصية، ويعيش على مقتضى حكم سيّده، لا على مقتضى حكمه الخاص. إلّا أن يستولي على غيره بالطريقة الأولى أو الثانية إنما هو يستولي على جسمه، لا على عقله، أما الذي يستولي على غيره بالطريقة الثالثة أو الرابعة فهو يستولي على عقله وجسمه معا، ويبقى الفرد نفوذه عليهما بقاء الخوف أو الأمل، فإذا زال هذان الشعوران، أصبح المستولى عليه وليُّ أمر نفسه"[19].

نريد من خلال هذه القراءة الميسرة أن نثبت أن الحرية ليست ممارسة يوميّة، بل هي ممارسة تتجلى في لحظات من عمرنا فقط. إنها تلك اللحظات التي يبلغ فيها الوعي قمته والشعور ذروته، هي تماما كما قال الفيلسوف الفرنسي "**هنري برغسون**" الحرية الحقيقية هي شعور عميق قد تشعر به بعض الذوات في لحظات نادرة (الأنا العميق). أما الشعور المزيف بالحرية فهو ما يفرزه الشعور السطحيّ، وهو الأكثر شيوعا في حياة البشر (الأنا السطحي).

إذن نحن نريد من خلال وحي الشارع العربيّ أن نجعل من سؤال الحرية شعورا عميقا في لحظات تسمية الأشياء بأسمائها، ولا نريد أن يكون الشعور بالحرية وليدَ الأنا السطحي المترع بالشعارات والدعوات، إن الحرية

---

(19) سبينوزا، باروخ، **كتاب السياسة**، تعريب: جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1999، ص43، 44.

كما يتمثلها الشارع العربي لا زالت وليدة الشعور السطحي سواء من خلال اللحظة الثورية المُمجّدة للدّم المراق على معابد أصنام التاريخ، والمستمدة من عزم قابيل على قتل هابيل، أو هي وليدة اللحظة الإغرائية التي تمارسها أمريكا والمؤسسات الغربية، إنها تشبه لحظ الغواية كما حدثت ليوسف مع امرأة العزيز، فهل يكون الشعب العربي ممتلكا لإرادة الرفض رافضا الغواية التاريخية أم يذهب مع منطق ﴿هَيْتَ لَكَ﴾ ويمارس الغواية في أعتى صورها؟

لا نريد من جهة أخرى أن نعيش في الألفية الثالثة، ونحن ندور في الحالة الطبيعية التي طلّقها الإنسان منذ عصور خلت، والدليل على سيطرة الحالة الطبيعية، هو وجود مظاهر الظلم والقهر وانعدام المشاعر الإنسانية، أو كما وصفها هيجل: **"إن حالة الطبيعة يغلب عليها الظلم والجور والعنف وتسودها الدوافع الطبيعية التي لم تروض والأعمال والمشاعر اللاإنسانية..."**[20].

والحالة المدنية هي عكس الحالة الطبيعية، تسود فيها المشاعر الإنسانية، وقيم الحرية والمواطنة، وتُحترم فيها المواطنة وحقوق الإنسان، فما أشقى الإنسان العربي وهو يرى نفسه في عصر التمدّن، ولا زال من حيث قيمُ العيش يخضع لقوانين الغاب والطبيعة.

إن من جملة المقاصد المرتبطة بمطلب الحرية تمكين الإنسان والجماعة من ممارسة حقها الشرعي في اتخاذ القرارات داخل الدّولة لوحدة المصير والغاية، وليس بالضرورة أن تكون المشاركة في صنع القرار ملزمة لاختلاف وجهات النظر، ولكنّ التّمكين السابق يعطي للمواطن الشعور بالمواطنة، وأنّه كائن له حيّز في الوجود. لقد ناضل السّفسطائيون قديما من أجل الحرية، واعتبروها جوهر الإنسان، وجعلوا علامة الحكم الراشد هي مدى مشاركة الجميع في صنع القرار عن طريق المداولة: "إن هاجس مدينة

---

(20) نقلاً: عن عبد الفتاح إمام، توماس هوبز: **فيلسوف العقلانية**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1958، ص28.

كل المواطنين تظهر في فلسفة بروتاغوراس، الذي أكد على ضرورة قيام السياسة على فكرة المواطن السَّيد، فالمواطن السَّيد لا يعيش إلا في نظام سياسي مشيد على الحرية والمساواة، ومادام يمتلك صفة العقل والغنى فهو مؤهل بالضرورة للحكم ضمن مبدأ المداولة والشورى (Délibération) التي تفرض ضرورة ارتباط القرار السياسي برأي جماعة المواطنين"[21].

والمقصد الأخر هو تحرير الإنسان من أوهام التحرر المعاصر، المرتبط في أغلب الأحيان بالحرية المطلقة للأفراد في أن يفعلوا ما يشاءون، وتلك هي الحرية الكاذبة التي تسللت إلى فكرنا عن طريق الآخر، وبالتالي نحن أمام حالة تحّرر من ظاهرة تحرر، إنه صراع بين مفهومين للحرية، مفهوم عبثي قائم على سلطة الذات، وآخر أخلاقي قائم على سلطة الضمير وروح الجماعة، ولقد حاول د. حسن حنفي أن يستثمر أفكار الفيلسوف "**فيخته**" ليوجّه الرأي العام العربي إلى ضرورة فهم الحرية في عمقها: "التحرر المباشر وغير المباشر من السلطة من غريزة العقل واللامبالاة تجاه الأشياء في عصر الإباحية والانحلال، وهي حالة الخطيئة المستمرة، وهو ما يعادل الفعل الفلسفي والأخلاق السامية"[22].

انحرف الغرب عن المفاهيم الأصيلة للحرية التي شيّدها عصر الأنوار بالخصوص، وبات من الضروري فهم أن الغرب نفسه يدور في متاهات الحرية. كما لا يجب الاعتقاد أن الحرية في الغرب وصلت إلى منتهاها، وأن الإنسان الغربي يتمتع بالحرية كما هو مروّجٌ له في الإعلام ووسائل الدّعاية، لقد تحوّل الإنسان الغربي في زمن التكنولوجيا والعولمة إلى مجرّد رقم في معادلة رياضية، فهو وإن كان تخطّى بعض القيود التاريخية فلا زال يرزح تحت قيود خفية، ولنستمع لجون ماري جوينو وهو يتساءل عن معنى الحرية: "ما هي الحرية في عالم محكوم بالقواعد، وكيف تحد السلطة من

---

(21) بوعرفة، عبد القادر، **مقدمات في السياسة المدنية**، رياض العلوم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2005، ص87.

(22) حنفي، حسن، **فيخته فيلسوف المقاومة**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص470.

سلطتها في عالم يخلو من المبادئ؟؟ منذ قرنين ونحن في أوروبا نربط بين فكرة الديمقراطيّة، وفكرة الحرية، لكنّ الحرية لها معنيان شديدا الاختلاف: فقد كانت تعني الحق لمجموعة بشرية ما في أن تمسك مصيرها بيدها، وهي أيضا تعني حق كل إنسان في أن يأمن من سوء استعمال السلطة، بما يضمن ألا تنسحق الأقليّة تحت وطأة الأغلبية"[23].

لا يسعني في خاتمة المقال إلّا أن أهيم بالحرية وعيا وممارسة، وأن أحلم أن يكون الوطن العربي وطن الحريات والحقوق، وأن تكون فلسفته المستقبلية هي فلسفة الكرامة وجودة الحرية، لأن الحياة الكريمة لا تُفهم خارج مجال الحرية والتحرر. فيا ساسة البلاد والعباد ... رجاء نحن بحاجة لقليل من الحرية... فضعوا سياطكم ومسدساتكم وكلماتكم القاتلة في بؤر النسيان.

(23) جوينو، جون ماري، **نهاية الديمقراطية**، تعريب: ليلى غانم، دار الأزمنة الحديثة، بيروت، 1998، ص107.

ملامح الفكر السياسي عند حسن حنفي من خلال مشروعه (النقل والإبداع)*

❖ ❖ ❖

■ المولج

لا يمكن أن نعتبر حسن حنفي رجل قلم وفكر فحسب، بل هو صاحب مشروع حضاري، ينطوي على كثير من الأفكار الجريئة، التي تشكل في أفق النهضة والتحرر منعرجا خطيرا بالمعنى الإيجابي، ذلك أن الإمكان الحضاري يحتاج أول ما يحتاج إلى ما سماه المفكر الجزائري مالك بن نبي إرادة الحضارة، ومن هنا يمكن القول دون مواربة أن حسن حنفي امتلك إرادة الحضارة من خلال المعادلة التي وضعها: الحضارة = عمل + نظر. ومن خلال الكوجيتو الجديد الذي رفعه: "أنا أعمل إذن أنا موجود".

ينخرط د. حنفي من خلال هذه المقابسات في مشروع حضاري من نوع آخر يقوم أساسا على مبدأ المصالحة مع التراث والتناغم مع الوافد، فهو لا يبني مشروعه على مقولات العقل العربي، ولا العقل الإسلامي، وإنما حاول أن يؤسّس لنفسه نسقا جديدًا يتمثل في جعل التراث وسيلة لا غاية من أجل جعل الذات تُفكر من خلاله، لا أن يُفكر لها ويحلّ مشاكلها، فلكلّ عصر مسوغاتُه الحضاريّة. إنّ التراث لا بد أن يوظف لكي نتقدّم من خلاله فلسفيًّا فحسب، فلكل عصر خصوصياته وضروراته، من هنا يمكن القول إنّ ثورة حسن حنفي تلج إلى كنه التغيير المتعارف عليه بالمضيّ نحو الأفضل، وإزاحة اللّامفكّر فيه من بؤرة المقدس.

نلاحظ من خلال مشروعه "**من النقل إلى الإبداع**" ملامح مفكّر يريد أن يرسم تضاريس خريطة النّهضة العربيّة والإسلاميّة من أفق التفكير خلال التراث، فالتراث حاضر لا كحمولة معرفية بل شحنةً حضاريّةً تمنح الإنسان القابلية للتحضّر. ونحن سنحاول أن نقوم بعملية تحليل المضمون لجملة من النّصوص الواردة في المجلد الثالث (الإبداع) في جزئه الثاني (الحكمة العملية)، والغاية هي اكتشاف مواطن الاشتباه في فكر حسن حنفي، ومن جهة أخرى معرفة مدى حضور حنفي من خلال عملية استحضار الموروث في عملية التّنظير السّياسيّ، وعليه سنتبع الخطوات التالية:

1 - المنطلق: العقلانية المنشودة (هموم الفكر وظلال المحنة)

حاول الدكتور حنفي أن يوجه الفكر العربي المعاصر إلى ضرورة العمل على تأسيس عقلانية منشودة، ومتميزة منسجمة مع مقدّماته الأساسية، والتي يمكن أن نوضح معالمها من خلال ما يأتي:

أ - ضرورة الانتقال من العقلانيات الضيقة إلى العقلانية المفتوحة:

ونقصد من وراء هذا التخصيص، أن الأستاذ حنفي ينفر من موجة العقلانيات التي عرفتها الساحة العربية، لأنها لم تؤسس لعقلانية واضحة المعالم والغايات بل أسست لعقلانية ذات أبعاد إيديولوجية وضيقة، فكل مفكر حاول أن يفرض نمطا من العقلانية كنسق للتفكير، وأراد أن يفرضها على الفكر العربي المعاصر باعتبارها مسلمة فكرية، ونتيجة هذا الهاجس وجد الفكر العربي نفسه ضمن زخم من العقلانيات المتضادة والمتناقضة، وبالتالي لم تستطع تلك العقلانيات أن ترسم ملامح القطيعة مع اللامعقول والخرافي والعرفانيّ المطلق، بل الأدهى من ذلك أنها خلقت جملة من العوائق الحضارية وأوهامًا للعقل، ويقول في هذا الصدد محلّلاً أوهام العقلانية العربية: "..أما اليوم، فقد وقع العرب في "وهم العقلانية"، وما زالت أسسها لم تكتمل بعد. ووقع الأوروبيون في "ما بعد العقلانية" يحطّمون ما بنوه ودافعوا عنه بأيديهم في بداية العصر الحديث. والتحدّي الكبير هو كيف يتحول العرب من مرحلة ما قبل العقلانية إلى مرحلة

العقلانية، وكيف يتمسك الأوروبيون بالعقلانية ضد ما بعد العقلانية وما بعد الحداثة؟ "[1].

يفرض تأسيس عقلانية مفتوحة العمل على رتق كل العقلانيات المطروحة في نظرة شاملة وكونية، وعملية الترتيق تتمخض في الأخير عن مجال للتقاطع يعكس نقاط الاتفاق الكبرى بين أهم التيارات الفكرية في العالم العربي. ولكي نؤسس تلك العقلانية المتميزة ينبغي التأكيد على ما يلي: "ليس المهم البحث في العقل، وغير العقل في الوجود العربي بحثاً نظرياً معرفياً تأملياً خالصاً، بل المهم توظيفه في رؤية سياسية تحدّد معالم المشروع الحضاري العربي. العقل الخالص يفصل المصادر القديمة والمصادر الحديثة، ومظاهر اللاعقلانية في الفكر العربي المعاصر. وتظلّ العقلانية مشدودةً إلى مصادرها الغربية، وورائدها ماكس فيبر قبل ديكارت وكانط "[2].

والمهم في عملية البحث عن العقلانية المنشودة هو عملية التأصيل للعقلانية ذاتها، فالعقلانية يجب أن تكون ذات أبعاد حداثية غربية، ولكن رغم ذلك يجب أن نؤصّل لها، فالماضي حاضر والحاضر ماضٍ: "والحاضر يرجع إلى الماضي، فالماضي ما زال حيّاً في الحاضر... وهي عقلانية إشراقية منذ الفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل. وليست العقلانية الجذرية عند الكندي وابن رشد، أو العقلانية الأخلاقية عند يحيى بن عدي ومسكويه. وقد انشغلت هذه العقلية بعدة موضوعات مثل البرهان العقلي والسببية في الطبيعة والنظام الكوني، والوجود الإنساني جزء منه، والتوفيق بين العقل والوحي، وسيطرة الاتجاه النصّي المحافظ. ومن الواضح ارتباط العقل بالدين والسياسة في الثقافة العربية "[3].

يبدو لدى البعض أن حسن حنفي مجرد موفق وملفّق، لكن في الحقيقة

---

(1) حنفي، حسن، **المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، ندوة "حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر"، ص18.

(2) حنفي، حسن، **المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر**، ص21.

(3) المرجع نفسه، ص22.

فإنّ العقلانية المنشودة هي كالدائرة التي تحوي داخلها كل الأشكال، فالعقلانية ليست خطة أو طريقة بل هي تلك الروح التي تحرك العقل نحو التفكير والتأمل، وبالتالي فإن تعدد العقلانيات مطلوب أصلاً، لكن شريطة أن يُكَوِّن آخر الأمر عقلانية متميزة، قد أجازف وأسميها العقلانية الجامعة.

ب - من جيل النقد إلى جيل نقد النقد

إن جيل المفكرين العرب أمثال الجابري وحنفي، العروي، وبن نبي، والتريكي، طه عبد الرحمان، أركون، وغليون،... قد أسهموا في حركة نقد العقل، لكن نقد العقل لم يكن مثمرا من حيث وضع الإنسان العربي أمام عتبة الإمكان الحضاري، ذلك أن جيل النقد وقع في متاهات الإيديولوجية، والذرية القاتلة فلا نقد للعقل العربي ولا الإسلامي، أو القومي، وهو ما أحدث القطيعة التاريخية مع أسئلة النهضة ومقولات الحداثة.

تراهن العقلانية المنشودة عند حنفي على جيل ثائر تاريخي قادم: "ويظهر في الفكر العربي المعاصر الآن جيل جديد، يتجاوز جيل المشاريع العربية المعاصرة، ويمارس "نقد النقد"، أي نقد كل المحاولات في "نقد العقل العربي" للجابري، أو "نقد العقل الإسلامي" لأركون، والحكم عليهما معاً بأنهما عقل التوافق"[(4)].

يسعى الجيل التاريخي في رأي حنفي إلى تكوين عقل متصالح غير متعالٍ، عقل له أهداف عملية قبل أن تكون نظرية خالصة، لأن الكوجيتو الفعال هو الذي يتأسّس على مقولة: "أنا أعمل إذن أنا موجود".

وفي هذا الصدد يقول حسن حنفي: "العقل الذي يريد المصالحة بين القوى السياسية والتيارات الفكرية التي تزخم بها الثقافة العربية الآن. وظيفة الفكر في التاريخ ليست مجرد البحث عن التوافق والوئام، كما يقتصر "نقد العقل العربي" فقط على التحليل المعرفيّ، دون الموضوعي. ربما هو الجيل الذي سيعيد صياغة المشاريع العربية المعاصرة من هزيمة حزيران/ يونيو

(4) حنفي، حسن، **المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر**، ص23.

1967 إلى احتلال مجموع فلسطين وبداية الانتفاضة في أيلول/ سبتمبر 2000، واحتلال مجموع أفغانستان في عام 2001، وأخيراً احتلال العراق في آذار/ مارس 2003. إنه جيل "العقل التاريخي" الذي يتجاوز توقيفات العقل الإصلاحي والعقل الليبراليّ، وانشطار العقل العلمي العلماني ليقوم بتحليل العقل من خلال الفكر وفي قلب الواقع"[5].

ج - من العقل المُصَنف إلى العقل الكلي (الإنساني)

إن العقلانية الجامعة لا يمكن أن تتأسس إلا على الإيمان بوجود عقل كلي أو عقل إنساني واحد، فالعقلانيات العربية المعاصرة وقعت في التقسيم الاعتباطي، فحتى الغرب نفسه لم يقع في مقولات العقل القومي أو الديني، بل كان التقسيم على أساس عقل عملي أو نظري، مُكوَّن أو مُكَوِّن، وبالتالي كانت العقلانية الغربية حتى في تنوعها خلاقة ومبدعة، جامعة للحكمة مانعة للاعقل.

كما يؤكد حسن حنفي، فإن المشاريع العربية في مجال نقد العقل لم تكن قادرة على النفوذ لمقاصد العقل ذاته: "وفي "نقد العقل العربي" يتمّ وصف تكوينه وبنيته، ثم تطبيق ذلك في السياسة والأخلاق. وهو أقرب إلى التراث الإسلامي منه إلى العقل العربي، وتكوين التراث وبنيته، وليس تكوين العقل وبنيته، فالعقل أداة للمعرفة، لا فرق بين عربي وأعجمي، بل نتاجه الثقافي هو الذي يمكن وصفه بالوطن، المصرية، أو بالقوم، العربية، أو بالثقافة، الإسلامية"[6]. إن مقاصد العقل يمكن أن نحددها في المقصدين الأتين: الوحدة الإنسانية، القدرة الإبداعية.

د - من العقول الرخوة إلى العقل الخلاق

سيطرت على العالم العربي مجموعة من العقول الرخوة، والتي لم تكن حركتها إلا مثل حركة الرخويات كالحلزون وغيره، ولكل عقل من العقول

---

(5) المرجع والمكان نفسه.

(6) حنفي، حسن، **المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر**، ص23.

المُنظر لها يخفي آفات حضارية، فالعقل السجالي والعقل المؤيد والعقل النقدي لم يُحرر العقل أصلا: "... يرجّح المدخل الأيديولوجي بين التقليديين والتحديثيين على العقل النقدي. فيقع في الاختلاط المنهجي بين التبشير والنقد، وفي المدرسية "السكولستيكية" أو النقاش خارج الواقع، وينحاز إلى الرؤية التجزيئية، ويتهرب من المسؤولية متستراً بالتحليل النظري المعرفي الخالص. فلا يمكن إحياء التراث، كما تفعل العقلانية الإصلاحية، بل لا بد من التوجّه إلى نقد العقل وتحرير العقل لاستيعاب الحضارة الراهنة ضد الأصولية السلفية. ومن ثم تتغيّر ركيزة العقلانية العربية، وبدلا من أن تكون الدين تصبح القومية"(7).

هـ - المرآة المزدوجة

تصبح العقلانية المنشودة عقلانية خلاقة إذا استطاعت أن تعكس صورتها دون اشتباه، ونقصد أن ينعكس حضورها في الغرب باعتباره المُتقدم، فالأشياء تقاس بنظائرها، فالعقلانية المنشودة لا يمكن أن نحكم على صدق مبادئها دون أن نقوم باختبارها خارج بلازما وجودها أصلا، ثم تأتي عملية انعكاس الصورة فينا، فالعقلانية المتميزة الجامعة يكون نجاحها مرتبط بقدر حضورها في وجودنا "نحن". ومنه يصبح عملية المرآة هو العكس المزدوج، ولعل الأستاذ حنفي استفاد من كتاب المرآة للمفكر الجزائري النهضوي حمدان خوجة (ق 18 / 19)، فالمرآة هي محاولة كشف التناقضات الموجودة بين ثقافتين وحضارتين، إنها تعكس الآخر فينا، ثم بعدها تعكس صورتنا نحن فينا، ومن عملية العكس المزدوجة يتشكل الوعي الخلاق. يقول د. حنفي: "لا ريب أن العقل والعقلانية في الفكر العربي المعاصر إنما ينشأ من المرآة المزدوجة التي تعكس صورتنا في الغرب، وتعكس صورة الغرب فينا منذ أدب الرحلات، "تخليص الإبريز" نموذجا، فصورة الغرب عندنا العقل والعلم والتقدم والإنسان والمساواة والحرية... فلولا أننا على اتصال بالغرب الحديث منذ أكثر ما يزيد على قرنين من

(7) نفسه، ص22.

الزمان لما نشأ هم العقلانية عندنا، ولما بحثنا عن جذورها في تراثنا القديم عند المعتزلة وابن رشد، بل ولما استخرجنا آيات العقل في القرآن الكريم للدفاع عن أنفسنا ضد اتهامنا باللاعقلانية أو لتأسيس حاجتنا المعاصرة إلى العقلانية، ليس فقط في الوافد، ثقافة الأقلية، بل أيضا في الموروث، ثقافة الأغلبية "(8).

يتضح بعد هذه المشاكسة الفكرية أن حنفي يريد أن يتحرك ضمن عقلانية مفتوحة جامعة، مهمتها هي عكس الحال على مرآة الواقع، فالعقل الكلي مرتبط بشروط وجوده: الماضي، الحاضر، المستقبل، ومن ثمة فإنه ينبغي أن نستجلي ملامح تلك العقلانية في العمل المختار للدراسة.

2 - المرجع: التراث كموروث حضاري

إن مشروعه من النقل إلى الإبداع يرتكز على جملة من المنطلقات العلمية المبنية على فكرة أن التراث يحمل في ذاته خاصتين: الاتباع والإبداع، الأصالة والمعاصرة، القديم والجديد،...

ومن ثمة فإن قراءة التراث بغية الاتباع فقط مجرد عبث حضاري لا جدوى منه، لأن التخلف الحضاري يكمن خلف محاولة التقوقع في زوايا الماضي التليد (القديم). كما أن الإبداع دون الاتباع يجر الذات إلى الانسلاخ عن ماضيها. ومنه يحاول حسن حنفي أن يجعل التراث يخضع للمراتب الفكرية نفسها التي خضع لها التراث في العصور الإسلامية الأولى، إذ بدأ بمرحلة النقل ثم مرحلة التحول ثم مرحلة الإبداع، وعليه ينبغي أن نفهم التراث وفق تلك التراتبية ثم نعمل على تجسيده على أرض الواقع، كما ينبغي أن نُنبه أن تلك الثلاثية ليست مقترنة بالتاريخ أو المراحل، وإنما هي عبارة عن حركة الفكر في حقول عالم العقل الشّامل.

يريد حسن حنفي من خلال تلك الحركات الثلاث أن يُفهم المتفلسف أن التعامل مع الحاضر يفرض علينا أن نتعامل معه كما تعامل معه أسلافنا،

(8) تعقيب الأستاذ حنفي على تعقيب د. الطيب التزيني.

فلم يجدوا ضيرا أو شرا في التفتح والانفتاح على الآخر، ولا أن يوظفوا علوم الآخر للتقدم، بل كانت لهم القدرة على النفاذ في كنه العالم عن طريق علومهم وعلوم غيرهم. وبالتالي كيف أصبح الخلف اليوم ينظرون إلى الحاضر على أنه ماض فقط ؟؟، وأن السلف حل كل مشاكل الخلف ؟؟ وأن في علوم السلف النجاة ؟؟ رغم أن السلف في عصور التقدم والحضارة لم يكونوا أبدا تراثيين بالمعنى المعاصر. لقد كان السلف أكثر تحررا منا، ويكفي دلالة على تحررهم أن تكون قاعدة الإبداع مع الاتباع هي الطريقة الحياتية.

لا يريد حسن حنفي أن يعيد سيناريو السلف في واقعنا المعاصر، فالتقليد مرض من أمراض الحضارة الآفلة، فالمواطن العربي اليوم محاصر بحصار الزمن، وهو أشد أنوع الحصار فتكا بالكائن التاريخي، لكن المهم في مشروع حنفي أن نفهم الدرس السلفي. ولكي نفهم ما يريده حنفي من المتُفلسف لنأخذ نموذجا من نماذجه، ونقصد الجزء الثاني من المجلد الثالث والموسوم بالحكمة العملية.

إن الحكمة العملية هي أكثر الأمور ارتباطا بحياة الأفراد لما لها من علاقة مباشرة بحياتهم اليومية. والحكمة العملية تنحل إلى قسمين عند أرسطو: الأخلاق والسياسة. أما في عصرنا فينظر إليها من خلال ثلاث مواطن: سياسة، أخلاق، عمل.

حاول حسن حنفي من خلال هذه التقاسيم أن يُبرهن للمتفلسف العربي أن طريقة تعامل السلف مع العلوم المدنية يُجلي قيما فضلى للقارئ، إنه تعامل مع الواقع قبل النص، والضروري قبل الكمالي، والحياتي قبل الأخروي.

وعلى هذه الوتيرة عالج ثلاث مشاكل رئيسة في الحكمة العملية:

1 - التاريخ.

2 - الأخلاق.

3 - السياسة.

والنموذج الذي اخترته للبرهان هو السياسة المدنية، ذلك أن السياسة هي المحرك الفعال للتاريخ الإنساني، كما أنها من جهة أخرى الخطر المُقوض للأمة، فدكتور حنفي في الحكمة العملية أراد أن يبن ثلاث نقاط هامة:

- دور النقل (النص) في ترسيخ المبادئ الإنسانية ضمن العمل السياسي، كالأخوة، العدالة، المحبة، التسامح،...

- دور العقل في توجيه الإنسان نحو القيم الكامنة خلف مبادئ العقل، والتي تتيح للإنسان التحول من القيم السالبة إلى القيم الفعالة والمنتجة.

- دور الخيال في تفتيق مواهب الإنسان من أجل الإبداع والخلق، ورسم معالم غد (الجديد) يختلف عن سابقه: (إن أولادكم خلقوا لزمن غير زمانكم)(9).

لم تكن الحكمة العملية في الفكر الإسلامي أبدا رهينة مسلمات سلفية بالمعنى المعاصر، وإنما كانت تخضع للاجتهاد، فالسياسة متغير من حيث الممارسة، وثابت من حيث الوجوب. كما أن السياسات الممارسة عكست داخل البنية الإسلامية جملة من التناقضات الاجتماعية، فكان لزاما أن تخضع السياسة المدنية إلى جملة من التحولات الفكرية، وأن يكون التّحول من الأنظمة السلطانية القبلية إلى أنظمة معرفية متكاملة.

وهذا ما نستشفه في عمل حسن حنفي، فهو يحاول من خلال تحليل مضمون السياسة المدنية لكل من الفارابي وعلي ابن سينا أن يثبت جملة من الأفكار المؤسسة لحركة التاريخ، والتي يمكن أن نذكرها على النّحو التالي:

1 - الموروث والسياسة: توظيف الموروث في الحكمة العملية عند أسلافنا لم يكن من باب القداسة، وإنما هو في حد ذاته علامة من علامات الوعي والإبداع، فالفارابي عندما يشير إلى الإمام الحاكم أو النبي فهو كائن

---

(9) مقولة لعمر بن الخطاب، قالها لينبه الأباء على ضرورة فهم حركة التاريخ، وعدم فرض نمط حياتهم على أبنائهم.

تراثي، لأن الموروث الشيعي يحدد الإمامة في آل البيت، والموروث السني في قريش، فوعيه بالموروث كحاصل ومعتقد لم يجعله يتصارع معه كرافد، بل أبقى على منطق الموروث وأضاف عليه متطلبات التحول والمتمثلة في حكم الفيلسوف عند انعدام النبي أو الإمام. وفي مسألة الشريعة نجده ينهج النهج نفسه، فالشريعة من المسلمات وهي تعبر عن الموروث تعبيرا سياديا، لكن رغم ذاك يلاحظ حنفي أن الفيلسوف الإسلامي لم يجد بدا من إعطاء رؤية خاصة حول بعض مناحي التشريع السياسي، فرسالة علي ابن سينا في قضية تدبير المنزل تعكس معالم التحول.

2 - **المتون التراثية**: يعتبر مقام الشرح والتلخيص (الوافد) في السياسة بالخصوص على أنه محاولة الحديث في الممنوع والخطير، ويُفهم على أنه فهم وعمل، رأي وتصور، وأن الشارح حين يشرح يقدم نفسه كمفكر ومنظر ويقدم المشروح له كشاهد ومُؤكد على صحة رؤيته. إن الدكتور حسن يحاول من خلال قلب الجدلية المتعارف عليها أن يُبرز هواجس الشارح الذي ظُلم تاريخيا حين صُنف ضمن قائمة الشراح فقط، وفي الواقع فهو لا يشرح من أجل الشرح بل يعمل من خلال الشرح إجراء سنة التحول على أفكار أمته. وهذا الدرس نجد حسن حنفي يوظفه في حياته الفكرية، فحين قدم كتابه حول سبينوزا لم يكن سبينوزا هو المقصد، وإنما كيف يمكن أن يفكر حسن حنفي من خلال سبينوزا ليمرر أفكاره للعالم العربي والطغاة بالخصوص. والمنحى نفسه سيقوم به في كتابه فيشته فيلسوف المقاومة، فالقارئ للكتاب يلاحظ أن المفكر يحاول أن يُمرر رسالة إلى الجيل العربي من خلال شخصية خارجة عن بلازما ثقافته، لكن المهم أن نصل عنده إلى الغاية، لأن الوعي في أغلب الأحيان يكون عن طريق مرآة الكف (الآخر). إن ما قام به حنفي من خلال سبينوزا ثم فيشته هو ما أدركه من خلال الفارابي، فالفارابي وهو يشرح أعمال أفلاطون في السياسة المدنية أو أراء أهل المدينة الفاضلة، لم يكن أفلاطون هو المقصود بالذات بل أفلاطون الستار والفارابي الواجهة، أفلاطون التُقية وهو الحقيقة، فهم الفارابي الدرس الإسلامي جيدا، ففي عالم تتحكم فيه الذهنيات من الصعب أن نشق دربا للعقل دون أن تكون لك القدرة على الإبداع والخيال.

3 - **السياسة والبدن**: تركيز حسن حنفي على ربط السياسة بالبدن في الفكر الإسلامي من خلال الممثلات كل من الفارابي وقبله إخوان الصفا، تدل على أن العقل الإسلامي أراد أن يُخرج السياسة من دائرة النسيج القبلي (الشجرة)، وأن تكون السياسة ذات نسيج عضوي (الجسد)، فالسياسة كالبدن تماما من حيث البناء (الأجهزة) ومن حيث السيادة (الأوامر). ومحاولة ربط السياسة بالبدن إنما هي محاولة فهم السياسة من خلال علوم الطب، وبالتالي لا يمكن أن ننظر إلى السياسة من خلال الشريعة فقط، بل يمكن أن نتعامل مع كل العلوم لفهم الظاهرة السياسية. إن التركيز على الطب في المجتمع الإسلامي آنذاك جاء نتيجة حاجة المجتمع إليه كعلم ضروري للبقاء، ولهذا فهم الفيلسوف أن التحول يقتضي بالضرورة اللجوء إلى العلوم التي تفرض على أفراد المجتمع التسليم بها كجزء من الثقافة المحلية. ويريد حنفي من خلال ذلك أن يبين ضرورة أن يستفيد المفكر العربي اليوم من الدّرس السلفي لحل مشاكل التخلف والتنمية، مشاكل الاستبداد والقهر، وكيف يجعل السياسة مقترنة بأحد أبرز العلوم العصرية كما حدث في القديم، يقول في هذا المضمار: "صلة الملك بالمدينة مثل صلة النفس بالبدن. وكما أن كمال البدن في النفس فإن كمال المدينة في الملك. وكلاهما كالربان في السفينة. البدن والمجتمع يخضعان لنفس البنية هي الرئاسة أو السلطة. والتشبيه ليس فقط في الإلهيات بل في الإنسانيات. كلاهما رئيس ومرؤوس، مخدوم وخادم، غاية ووسيلة. الاختلاف فقط في اشتراك الاسم. السياسة واحدة للبدن والمجتمع"(10).

قد يبدو المتتبع للدراسة أن النص مجرد شرح قدمه حنفي وهو يحاور الفارابي في كتابه فصول منتزعة، لكن الحقيقة أن حنفي يريد من وراء ذلك استثمار الفارابي وغيره، ليبين ما يلي: "والسؤال هو: هل هنالك ملك في ذاته دون شعب أو إله دون عالم؟ هل الملك الذي يُطاع يكون ملكا ؟؟ كيف يحكم الملك بلا آلات أي مؤسسات ووزراء ؟؟ وكيف يكون ملكا في كل

---

(10) حنفي، حسن، **من النقل إلى الإبداع** - الحكمة العملية، مج 3، الجزء 2، دار قباء، القاهرة، مصر، 2001، ط1، ص262.

الأوقات مدى الحياة كما يحدث هذه الأيام [يظهر التوظيف جليا] ؟؟ أليست هذه صفات الله دون أفعاله ؟؟ وهل هنالك طبيب بلا مرضى وبلا آلات ؟؟ إلى هذا الحد بلغ استغناء الرئيس عن المرؤوس مع أنهما متضايفان مثل الأب والابن، والزوج والزوجة، والكبير والصغير، والغني والفقير"[11].

يقرأ حنفي الحاضر العربي بعيون تراثية، فالحاكم العربي اليوم استغنى من حيث الممارسة عن الشعب، وفصل ذاته عن مجتمعه، وهو يرى في ذلك الفصل منعة وهيبة له، لكن في الحقيقة أن هذا الفصل وهو كمن يفصل عضوا عن بدنه.

4 - **الحداثة السياسية**: يعتبر خروج الحكمة العملية عن الآداب السلطانية والرسائل الشرعية الكثيرة نوعا من الحداثة المبكرة في تراثنا الإسلامي، لقد فهم المفكر أن الآداب السلطانية تجنح نحو خدمة السلطة فقط، فهي لا تريد أن تُمجد التراث والنقل (النص) بقدر ما هي تحاول التمكين للسلطان. لهذا أصبح من الضروري التحول إلى عالم العقل والفلسفة، فالفقيه يريد أن يُخندق لنفسه حيزا في السلطة، ويتحول عن طريق الفتوى والقلم جلادا، ويهب الشرعية للطغم الظالمة التي تحكم الناس باسم الشريعة والرب. إن مملكة الفكر ترفض الوصاية السياسية، لذا حاول الفارابي أن يعطي للعقل والحكمة شرعية الحكم، وهذا ما أراد حسن حنفي أن يستثمره في واقعنا المعاصر، إن الأيديولوجيات العربية المعاصرة التي تُسيّج الكثير من الأنظمة العربية تعمل عمل الآداب السلطانية القديمة نفسها، وهي التمكين للطغمة ومحاربة النخبة. إن البديل حسب حنفي هو الاستعانة بمملكة الفكر وجعل الأنظمة تتحول من أنظمة متسلطة وقهرية إلى أنظمة ديموقراطية مدنية، إن أحادي التسلط الذي تكلم عنه ابن رشد في كتابه الضروري في السياسة موجود في عصرنا، ويسمنا في اليوم ألف عذاب، فكيف السبيل للتحرر .؟؟ لابد من الاستفادة من طريقة تعامل أسلافنا مع السلط الظالمة، فإذا كان ابن رشد استعمل أفلاطون لنقد السلطة فنحن اليوم

---

(11) المكان والصفحة نفسها.

نمتلك كثير من النماذج لنقدها دون أن نكون بالضرورة ملتزمين بالنموذج، وإنما هو حالة وعي تستدعي مضايفة سحرية لكنها مُمَكِنة وفعالة، فسبينوزا وفيشتة... أعلام وظفها حسن حنفي لنقد واقعه المر.

5 - **المدن المضادة لفهم للواقع**: يعتبر المفكر حسن حنفي إبداع مفاهيم المدن المضادة عند السلف، محاولةً لتشخيص الواقع لا القفز فوقه، فالفارابي لما تحدث عن المدن الجاهلة لم يكن بالضرورة يتحدث عن المدن التي ذكرها أفلاطون، بل يتحدث عن المدن الموجودة في عصره، وبالتالي فهو نقد للأنظمة ولكن خلف منطق التخفي. عندما يشير المفكر حسن حنفي إلى الدول الرائدة اليوم فهو يشير حتما بالخُلف إلى الدول العربية المتخلفة، وعندما يتحدث عن الدولة المتخلفة فهو حتما ينتقد السلطة. إنه يؤمن بعدم أهميّة الجالس على العرش أو الكرسي بل المهمّ هو من يفكّر له كما قال أرسطو. على هذا الأساس عندما نصنّف الدّول إلى متقدّمة ومتخلّفة فإننا نكون قد مارسنا النقد الذي مارسه أسلافنا نفسه.

6 - **رياسة النبوة والفلاسفة**: قد يعتقد البعض أن الفارابي، وابن سينا ثم ابن باجة وابن رشد حين تحدثوا عن النبوة ضمن الإطار السياسي كانوا يتحدثون عن زمن مضى وانقضى، وهم في موقع الحديث فقط عن نموذج الحاكم المصطفى، لكن حنفي يحاول أن يقرأ المشهد الفلسفي على نحو آخر، إن الحديث عن حكم النبي هو تعبير عن رفض حكم الجاهل الذي تسلط على رقاب المسلمين، وهي محاولة تريد التمكين لخليفة النبي الحقيقي العالم أو الفيلسوف، لا يهم من يكون الحاكم كما يقول حنفي لكن لا بد أن يكون المفكر هو من يرسم سياسة الدولة ويوجه الحاكم.

إن القول بحكم النبي ليس الغرض منه حكم النبي الشخص، وإنما القول بحكم العقل والواقع، فالنبي ليس عقلا محضا بل هو نتاج ما يفرض منطق الله والوحي المجدول بتلابيب العقل، ومنطق الواقع المرتبط بالضرورات "أنتم أعلم بأمور دنياكم"[12]

---

(12) حديث نبوي، جاء في معرض حادثة تأبير النخيل.

إنّه يريد السياسة المدنية ضمن الرؤية نفسها، أي ضرورة أن يكون العلم المدني من صناعة المفكرين والعلماء، والدولة المعاصرة والعصرية لا بد أن تحتكم لمنطق حكم النبوة، والمتمثل في تمكين خلفاء الأنبياء في وضع دستور الحياة للناس.

7 - **الله والسياسة**: نرى حنفي في غضون الحديث عن الله في أدبيات فلاسفة الإسلام ينخرط في سياق محاولة الردّ على الرؤى التقنوقراطية المعاصرة، التي تحاول أن تجعل من السياسة مجرد علم مستقل عن عالم الميتافيزيقا والغيب، وهو من خلال الفارابي يعطي لله الحضور في الواقع، فالله من خلال الإنسان موجود على الأرض، ليس وجود تَجَسّد وإنما وجود مجاز، فالله اختار الإنسان خليفته في الأرض، ولم يقرن الخليفة بعرق أو لون أو دين، وإنما مفهوم الخليفة يتّسع لكل من يُعمر الأرض، فنحن عندما نرى الغرب في شقه الإيجابي يُعمر الأرض تعميرا شاملا اليوم نطلق عليه -من باب السياسة- أنه خليفة الله، وعندما نرى المسلم في شقّه السلبي متوكلا كسولا ننفي عنه صفة الخلافة.. وعلى هذا المنوال حاول حسن حنفي أن يعطيَ معنى جديدا للخليفة، فالمسلم هو خليفة الله متى انخرط في العمل وعَمر الأرض، وأكل مما تنبت يده، ولبس مما تحيكه آلاته وأدواته،... أما غير هذا فالحديث عن الخلافة يكون مجرد وهم ومقولة سحرية، تعيق العالم العربي والإسلامي من التحرر وتحقيق السيادة العالمية الثانية التي ننشدها منذ زمن.

8 - الثورة على السياسة المتسلطة: ينخرط حسن حنفي في مقولة الثورة والرفض انخراطا كليا، وخاصة عندما يقدّم للعالم كتابه اليسار الإسلامي، والذي يقصد من ورائه الاحتكام إلى الجانب الثوري في الإسلام، إن فلاسفة الإسلام آمنوا بالثورة التي تُطيح بالأنظمة الفاسدة، ولذا نظروا إلى الحرب التحريرية على أنها فضيلة، وبالتالي هي مشروعة ما دام الغاية منها تحرير الإنسان من سيطرة الطغاة. وحسن حنفي كمواطن يعيش هموم المجتمع ومحن الثقافة وسطوة الحكام، وحصار الزمن، يجد في مقولات السلف (الفلاسفة) المنفذ للتعبير عن الرفض الذي لا بد أن يُثمر عن حركة تغيرية تشبه حركة ضباط الأحرار. فهو يدعو إلى حركة العلماء الأحرار (بديل

عن حركة الجيش) التي ينبغي أن تؤثر في حركة المجتمع والثقافة، وتُخرج البلاد من سكونها القاتل إلى رحاب السيادة والحرية والحركة.إن السياسة في عمومها مرتبطة بالتحولات القيمية، فلكل مجتمع قيمه الخاصة التي تطغى على ساحة شعوره ووعيه، ومن ثمة ينبغي أن تكون السياسة الراشدة ثورية في مضمونها مع ضرورة كونها في الوقت نفسه سياسة تراعى الراهن.

9 - السياسة والنظرة الكونية: حاول حسن حنفي أن يربط من خلال النماذج المنتقاة ارتباط السياسة عند أسلافنا بالنظرة الكونية، والنزعة الإنسانية، والعدالة العالمية، فليست السياسة مخصوصة ولا مُفصلة لأناس دون آخرين، بل السياسة لها القدرة على احتواء الجميع ضمن الوطن الواحد، ولعله من خلال هموم الوطن العربي المعاصر وبروز معضلات الطائفية والإثنية وجد رسالة المناسبة التي يمررها للإنسان العربي، كون السياسة مربطة بالإنسانية، بل أن النظرة الكونية لدى أسلافنا الفلاسفة يمكن أن تغير التراتبية المألوفة: "وكأن العلم المدني هو الأساس والإلهيات هي الفرع. في هذه الحالة يدخل علم النفس وعلم الطب ثم العلم المدني نزولا في نظرية الفيض كأحد مراتب الوجود في العلم المدني من جديد"[13].

10 - نوابت العصر: إن الحديث عن النوابت في فلسفة الفارابي لم يكن يفرضه مقام الشرح فحسب، بل حاول من خلاله أن يتحدث عن واقعنا المعاصر من خلال مقاربة نوابت الفارابي بالحركات والإيديولوجيات العربية القابعة خلف أسوار الجهل والتعالم، إن النوابت عند الفارابي هم شرار المدينة ومعول هدمها وبذور فنائها، وعنده تصبح الإيديولوجيات المتطرفة سواء العلمانية أو الإسلامية خطرا على الوطن، إنها تعمل العمل نفسه الذي تحدث عنه الفارابي في السياسة المدنية، فالجن التي نرمز لها بالقوة والجبروت والخوارق نجدها في خطاب إخوان الصفا تشبه الملائكة من حيث الطاعة والامتثال لا لله فحسب، بل للإنسان .. ومنه يستنتج أن الإنسان كما قال أسلافنا أشد الكائنات عصيانا وتمردا، وتلك صفة النوابت

---

(13) المصدر نفسه، ص266.

والمتطرفين اليوم: "والأدلة على طاعة الجن تسخير سليمان لها وذهاب الجن تعوذا بالقرآن منها، والامتثال لأوامر الإنسان وسرعة الاستجابة. والإنس أسوء من الجن في الطاعة وأقرب إلى العصيان. والدليل على ذلك أن طاعة الرؤساء خداع ومكر ونفاق وغرور وطلب العرض والأرزاق والكافآت والخلع والمآرب والكرمات وإلا فالعصيان والخروج والعداوة والحرب والقتال والفساد في الأرض"(14).

11 - **مهمة الفيلسوف**: تكمن مهمة الفيلسوف في تجنيب الدولة الوصولَ إلى هذا النفق المظلم، والسياسة العربية المعاصرة إن لم تأخذ بعين الاعتبار ما وُصف سابقا فإنها ستكون مطية للعصيان والتمرد حتما، ويتحول الشارع العربي إلى أرض للدم، والشك والغل، والموت والخوف، وهذا ما نراه في كثير من الدول العربية اليوم، فأين فساد الشيطان من فساد الإنسان ؟؟ ولسنا نعني بالإنسان المرؤوس فقط بل الرئيس الذي باشر الفساد فأنتج الفساد بالدرجة الأولى.

12 - **الفقه والسياسة**: يحاول حسن حنفي من خلال فهم حركة الفلاسفة الأحرار في العصر الإسلامي فهم نقطتي التجاذب بين الفقيه والفيلسوف، فالفقيه يكرس منطق الطاعة، ويربط طاعة الملك والسلطان بطاعة الله، في المقابل نجد الفيلسوف يقرن الطاعة بحكم العقل والقيمة، وما أحوجنا إلى أن يكون الولاء والطاعة للمبدأ لا للحزب والشخص اليوم، وتلك من بين المحن التي تُقيض هواجس فكر حسن حنفي. لقد كان المُنجم ينخرط في السلطة من خلال علم الفلك، فالسياسة عندما تتحول إلى دروشة يحضر كل ما هو غير متوقع ولا في الحسبان، فإذا كان إخوان الصفا قد جعلوا من مواقع النجوم والأفلاك رمزا لخروج المهدي وقيام دولة الخير والقضاء على دولة الشر، فإنها تعكس قوة المثقف وذكاءه في استثمار المخيال الاجتماعي للتغيير والثورة، فالغوغاء يمكن أن تتحرك بفعل مقولة فلكية لكنها لن تتحرك بفعل مقولة فلسفية: "وهل يجوز تنوير الناس بالغيب

(14) المصدر نفسه، ص267.

والأساطير مثل الصهيونية والنازية حاليا أم بالعمل والتحليل الاجتماعي لأسباب الظلم والقهر.؟ متى تكون السياسة موضوعا لعلم السياسة وليست خاصة لأحكام النجوم؟ يحتاج الملوك إلى منجمين عندما تتحكم الدروشة في السياسة كما هو الحال عند بعض رؤساء العصر»(15).

13 - **السياسة بين المقاصد والغايات**: نلاحظ في الأخير بأن حسن حنفي وهو يحلل السياسة كجزء من الحكمة العملية يتجه صوب تحليل مضمون المتون من أجل إخراج الغايات الكبرى من السياسة المدنية، فالسياسة عند السلف (الفلاسفة) مقترنة بغايتها الكبرى والتي حاول حسن حنفي أن يركز عليها من خلال النقاط التالية:

- السياسة غايتها إصلاح الخلل الحاصل في مجموع العلاقات الاجتماعية.
- التمكين للمفكر من عمليات التحديث ورسم الاستراتيجية.
- التمكين للأخيار.
- توفير الضرورات - العمل - الحرية - الكرامة - السعادة.

3 - المعلم: الآخر [الموضوع]

من أجل رسم معالم التغيير الحقيقي في فلسفة حسن حنفي، لا بد أن نقتدي بأسلافنا حين جعلوا الآخر معلما للتقدم الفكري والفلسفي، ولابد أن نفرق بين الآخر المرجعية والآخر المعلم، فالآخر عندهم معلم نسترشد به لنحدد المرجعية (الأصلية) وفق ما يجب أن تكون عليه.

إن الموروث عند حسن حنفي بدون وافد محكوم عليه بالتحجر والتقوقع، فالوافد هو المرآة التي نعرف من خلالها صدق أفكارنا الأصيلة، وإذا كان مصدر الوافد اليوم هو الغرب فنحن بحاجة إلى حركة مضادة تتيح لنا إنشاء علم جديد نعرف به الآخر معرفة تتيح لنا التعامل معه، كندٍّ

(15) **من النقل إلى الإبداع**، مج 3، ج 2، ص269.

حضاري وليس كغالب ومستحمر، وذلك هو العلم الّذي سماه علم الاستغراب. فالفكرة بسيطة ولكنها عميقة عمق الفكر ذاته، فالغرب في لحظة من لحظاته التاريخية أنشأ علم الاستشراق بغية دراسة الآخر الذي هو نحن من أجل التقدّم حضاريا، وكانت الدراسات الاستشراقية نقطة تحول في تاريخ أوروبا الفكري.

ويشكل مفهوم الاستغراب في حالة العمل به وممارسته ميدانيا، الجسر الذي نجعل الآخر خلاله موضوعا وليس حكما، وسيلة وليست غاية، ومنفذا وليس حاجزا، والمفكر الإسلامي استطاع أن يجعل من الآخر وافدا مرغوبا فيه، بل جعل الوافد ضمن صلب ثقافته، إذ الحكمة تقتضي تتبعها ولو بالصين، فمن ثمة لا توجد حكمة مشرقية، وأخرى غربية، فالحكمة واحدة من منطلق وحدة الله، فأفلاطون الوافد بأفكاره وأساطيره ينبغي أن نجعل منه نموذج التعامل مع أي مفكر غربي كماركس أو هيجل أو سارتر أو هايدجر، فلماذا نجعل التعامل مع الفلسفة الغربية من باب الانسلاخ والانبهار اليوم؟ وأسلافنا تعاملوا بكل حرية مع أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، تعاملا فلسفيا لم يخرم حرمة الموروث ولم يلحق الضرر بالحضارة، بل على العكس من ذلك فلقد زادوا الثقافة الإسلامية ثراء وتقدما وأدخلوها إلى العالمية... فكيف يصبح العقل الفقهي حاجزا أمام الوافد اليوم؟ ولقد كان ابن رشد فقيها وفيلسوفا، فلم يمنعه الفقه الضيّق من استحضار أرسطو في المعرفة وأفلاطون في السياسة، إنه سلوك يعكس وعيًا حضاريًّا متقدّمًا، وهو أن الفكر لا ينمو داخل بلازما ثقافته، بل ينمو ويتطور من خلال الوافد.

يحاول حنفي من خلال الوافد والموروث أن يؤسس لجدلية ثابتة في تاريخ الفكر الإسلامي، تتمثل في أن الموروث لا يتجدد إلا من خلال الوافد، فالموروث هو القضية والوافد هو نقيضها، وبالتالي فإن التجديد الذي نتحدث عنه اليوم في العالم الإسلامي لا يمكن أن يكون دون الوافد الذي نستقي منه المنهج والطريقة. ونسلك به سبل التنظيم السياسي الراشد، إنه يحاول من خلال الوافد أن يجعل المسلم يغير نظرته تجاه الآخر،

فالآخر ليس هو الشر، وليس هو القوة، بل الآخر هو المرآة... وهو الموضوع الذي عن طريق مقدمات علم الاستغراب الجديدة يمكن أن أضع معالم التغيير والتجديد. يجب أن نجعل من مفهوم التجديد مفهوما شاملا لجميع الحقول حتى تلك التي يُعتقد أنها غير قابلة للتجديد كأصول الفقه مثلا... ولذا نجده يقدم مشروعا جديدا يتمثل في تجديد أصول الفقه من خلال دلالات عملية، وأخرى لغوية تتمحور حول المقاصد العامة للشريعة الإسلامية.

4 - الغاية: التحرر وميلاد الإنسان

لعل المتتبع لما نقدمه من دراسة حول مشروع حسن حنفي يتساءل عن الغاية التي يعمل لأجلها حنفي، أو بالأحرى الغايات والأهداف التي يريدها كمفكر حر، يمتلك همًّا حضاريا... إن حسن حنفي دوما يؤكد على أنّ الغاية من مشروعه هي ممارسة الحرية التي هي جوهر الإنسان بالدرجة الأولى، فهو مشروع تحرري من كل ما يحدّ من حرية المواطن العربي، فصور الإكراه في العالم العربي كبيرة وخطيرة، فالوجود الحقيقي للإنسان هو أن يعيش حرا.

يتجه التحرر عند حنفي حسن نحو تجسيد كوجيتو إسلامي جديد، فالعمل سابق في القول على العقل، وحتى في النص القرآني يسبق العمل العقل ﴿وقل اعملوا﴾ يقول حنفي: "الكوجيتو الفلسفي عملي أولا ونظري ثانيا على عكس الكوجيتو الديكارتي نظري أولا "أنا أفكر إذن أنا موجود" وعملي ثانيا "الإرادة أوسع نطاقا من الذهن". وهو سبب الخطأ. فالحرية والعقل شرطا الإنسان الفاضل. والطبيعة لا تفعل شيئا باطلا ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ﴾. فالله واهب الطبيعة، ولقد أعطى الإنسان اختيارا وروية وأهله للعدل والإتقان"(16).

والغاية الثانية الإيمان أن الإنسان خُلق لحكمة وهي الترشيد، ولا بد

(16) المصدر نفسه، ص276 - 277.

أن يؤمن الرئيس والمرؤوس بأن مهمته في الأرض هي الترشيد، أي نصرة الحق والفضيلة والخير، فالحرية تشترط الرشاد كأحد السبل الموصلة إلى معالم خلافة الأرض، إن اللامنطوق عند حنفي هو معالجة ظاهرة الصراع المحتدم بين الرئيس والمرؤوس، بين من يعمل على تركيع شعبه حتى الإذلال وبين من يريد أن يطيح بالرئيس ويضعه في الأغلال، إنها لعبة هابيل وقابيل، ولكنّ النتيجة واضحة الدماء والمحن والفتن وسوء المنقلب في الأخير...: "والسؤال هو: هل يمكن أن يعرف الإنسان من تلقاء نفسه أنه نائب الرئيس أو أن يرشد نائبه كي ينوب عنه؟أم أن الواقع يفرض عادة أن ينقلب نائب الرئيس على الرئيس، ويزحزحه بانقلاب وسفكك دماء حتى يُصبح هو الرئيس الأول أو سلما بعد وفاة الرئيس وتعيير سياسته من نائب الرئيس بعد أن أصبح رئيسا"(17).

5 - الوجهة: من التاريخ المُحنط إلى التاريخ الحي

والسؤال الذي يتولد بعد هذه الرحلة الفلسفية، ما الغاية التي تجمع كل الغايات المشار إليها أعلاه؟؟

يريد المفكر حسن حنفي من المواطن العربي أن يعيد المشهد الحضاري من جديد، وأن ينتقل من التاريخ الميت (تاريخ الأطلال) إلى التاريخ الحي، ذلك التاريخ المنسجم مع آبعاد الزمان الثلاثة، إنه تاريخ يعطي للوجود حيويته وديمومته، وبالتالي على الإنسان أن يجعل التاريخ وجهته الأساسية، فالتاريخ لا يكون طوع الإرادة إلا للشعوب التي اكتسبت أحقية الوجود. إن التاريخ كالحصان البري لا يمتطي صهوته إلا المتمرس الفارس، أو الحكيم الفنان... ومن امتلك ناصية التاريخ استطاع أن يوجه أحداثه لصالحه، فإما إفساد في الأرض كما تفعل أمريكا اليوم، أو إصلاح في الأرض وتلك مهمة عباد الرحمان...

إن حصار الزمن يشكل الوعي المفقود، فإذا وعى المسلم أن الماضي

(17) المصدر نفسه، ص273.

يحاصره، والحاضر يغله غلا، والمستقبل يجهله جهلا، عندئذ يمكن أن يعيد علاقته مع الزمن، فالمسلم مشاكله الأساسية مع التراب المُهمل، والتراث المُسهب، والوقت الضائع...

هل سندخل التاريخ أم سنبقى دوما على هامشه؟؟ هل يمكن أن نعيد أسطورة غمامة الرشيد؟؟ وهل يمكن أن نسجل مرة أخرى حضورنا كقوة أولى تُمكن للعدالة والأخوة؟؟ أم سنظل كالقطط المتلصصة ليلا تُعكر صفوة الهاجعين زمن الهزيمة؟؟؟

6 - المحرك: من إنسان الكم إلى إنسان الكيف

إن الحديث عن التاريخ والحضارة كغاية، تتطلبت من حنفي أن يركز في كل كتبه على الإنسان، فهو المحرك، إذا تحرك تحرك التاريخ، فإعداد الإنسان هو أول عمل ينبغي أن تسعى إليه القوى الوطنية والحضارية.

لا يمكن أن ندخل التاريخ للمرة الثانية، أو نعيد العالمية الإسلامية الثانية، دون أن نُعِدَ الإنسان. ولكن كيف نُعد الإنسان؟؟

يرسم حنفي مجالا واسعا وفضاء مفتوحا حول سبل بناء إنسان حضاري جديد، إن مهمة إعداد الإنسان مسؤولية الجميع، وقبل أن تكون عملية بناء الإنسان لا بد أن نُمهد لها بجملة من الأسئلة، ويمكن أن نستحضر بعضها من وحي فلسفة حنفي: "والسؤال هو: هل يجوز حجب الحقائق عن الناس؟ وماذا عن دور الإعلام في توعية الجماهير وتبصرتها بعواقب الأمور وإلا سرت الشائعات والتكهنات وحصل الناس على الحقائق من مصادر أخرى، فتنشأ أزمة الثقة بين الحاكم والمحكوم؟ ولماذا الحيطة من عدم إغضاب الرؤساء؟؟ أليس الساكت عن الحق شيطان أخرس، وأنه لا طاعة لمخلوق معصية الخالق، وأن أعظم شهادة كلمة حق في مواجهة حاكم جائر؟ ولماذا البدء بتعهد الرؤساء، والتفكير من أعلى، أليس ذلك تشريعا للطغيان؟؟ ألا يجعل ذلك سلوك أهل المدينة قائما على التملق والنفاق؟"[18]

(18) المصدر نفسه، ص280.

ومن خلال ما سبق، نلاحظ أن قراءات حنفي للموروث إنما هي قراءة للحاضر، فحنفي يتخفى خلف الفارابي وابن سينا، فالمُفكر هو نفسه، وليس المُشار إليه ضمن الجمل وأزقة العبارات والفقرات.

لكن ما المثالب ؟؟

7 - المثلب: أوهام المشروع وسحرية الألفاظ.

يصر حنفي دوما على أن تكون أعماله المُقدمة متبوعة بالنقد والمراجعة من قبل الجيل التاريخي الذي يُبشر به، وذلك نابع من إيمانه بأن العمل المبدع لا يصير مبدعا إلا إذا وجّهه النّقد، وصوبه الفكر، وقومه المنهج، وبالتالي فإننا في هذا الحيز سنمارس حقا أوجبه الموضوع، ونقصد حق نقد مشروع حسن حنفي. رغم علمي أني في هذا المقام كابن اللبون لا ظهر يُركب ولا ضرع يُحلب، وإنما الفضول الذي يدغدغ الأفكار خلف متاريس الحاضر المر.

وجملة المثالب التي أعتقد أن حنفي وقع فيها، هي في حقيقتها جملة من القناعات الخاصة، قد تكون صائبة في بعض جوانبها، كما قد تكون من باب الوهم الإيديولوجي المتخفي في أكنف كل ذات.

وتلك المثالب حددتها في النقاط الأتية:

أ - العقلانية والتنوير:

ينطلق أغلب المفكرين العرب من النهضة الغربية كمعلم للتغيير، فهم ينخرطون في مقولة التنوير كأساس للتغيير والنهضة، وتغدو العقلانية التنويرية بمثابة الطريقة المثلى لتحقيق حلم النهضة. وكأن العالم العربي لا يمكن أن يجد طريقا للحرية والنهضة إلا من خلال المرور بالعقلانية التنويرية التي شهدتها أوروبا. ويصبح هذا الربط من أهم العوائق التي تعيق حركة التقدم العربي، فالتنوير لم يكن في الغرب إلا جزءا من المشروع الحضاري، فقبل التنوير كانت الخرافة وأساطير الرجل الأبيض هي التي دفعته إلى الاكتشافات الجغرافية التي مهدت للثورة الصناعية والتجارية.

إن الاكتشافات الجغرافية كحركة توسعية كانت سابقة على التنوير الذي مارسه الفلاسفة الغربيون أمثال ديكارت وروسو وكانط. ولم يكن لدى الغرب في مرحلة الفتوحات الجغرافية سوى مقولات البحث عن ماء الخلود (أسطورة فانيس) أو البحث عن مملكة سليمان وكنوزه، لقد كان المغامر الأوربي يجد في الخرافة المُغذية لفكره الباعث المعلل لتجربة الاكتشاف الجغرافي.

لم يكن فاسكودي قاما أو ماركو بولو، أو كريسوف كلومبوس أو إمريكو فوستبوتشي أو ماجلان... مدفوعين بأفكار فلسفية تنويرية بل بأفكار روحية خرافية، ومنه لا يمكن أن نعتبر انطلاقة أوروبا مرتبطةً بلحظة التنوير فقط، فلم لا نرتبط نحن العرب والمسلمين بالتجربة اليابانية ؟؟ولم نجعل دوما العقلانية الغربية هي المعلم؟؟

إن اليابان لم تتقدم إلا بالاعتماد على خصوصياتها الثقافية، ولم تنتظر ميلاد فكر تنويري يَنظر للنهضة من فيض الغرب، بل جعلت من الهزيمة معلم التغيير، ومن العقيدة الدينيّة القوة المحركة، فكان أن تقدمت بعد صحوتنا نحن في غضون عشرية واحدة. رغم أن اليابان لو قُورنت بالعالم العربي، فهي لا تمتلك من خيراته الخمس.

إن المراهنة على العقلانية وهمٌ لا زال المفكر العربيُ يردّده دون ملل، ومن باب التقية التي يؤمن بها حنفي يجدر فهم أنه من العقلانية عدم الإعلان عن العقلانية أصلا، لأن العالم في صدام حضاريّ، والعقلانية عندما تُعلن وتُقنّن تصبح هدامةً، لأن الآخر سيعلم كيف تفكر، وفيما تفكر، وبما تفكر عندئذ تصبح دوما أنت المعلوم وهو المجهول.

ولو ذهبنا مع حنفي في ضرورة البحث عن عقلانية جامعة، فهذا شيء متعذر أصلا، فالعقلانية ضمن فضاء إسلامي وعربي مفكّك من قبل الطائفية والإثنية والملكية والاستبدادية و... لا يمكن أن تنبلج منه إلا عقلانية رخوة تتحرّك نحو التاريخ حركة حلزونية.

كما أن الاعتماد على العقلانية التاريخية العربية وهمٌ في ذاته،

فالمعتزلة وابن رشد لم يعتمدوا على مفاهيمَ نسقيّة بل كان وضعهم التاريخي يفرض الانخراط في عمليّة إنتاج المفاهيم، لكون أنّ العقلانيّةَ الممارسة قد تزامنت مع مرحلة قوّة الدولة، ففي العهد الراشدي أو الأُمويّ لم يكن الحديث عن عقلانية معينة، لأنّ المرحلة كانت مرحلة تأسيس دولة إسلامية، ولذلك فمرحلة التأسيس تطلّبت ـــ بالضرورة ـــ لحظة إيمانيّة لا لحظة عقلانية. وأوروبا نفسها وهي تؤسس لنهضتها الأوروبية كانت تستخدم اللحظة الإيمانية لدفع المغامرين الأوروبيين لغزو العالم تحت شعار الاكتشافات الجغرافية؛ واللّحظة الإيمانية في العالم الإسلامي هي التي دفعت جحافلَ المسلمين لفتح العالم تحت شعار الدعوة إلى الله.

وقد وجّه السيد ولد أباه نقدا لحنفي في مجال وهم التّنوير قائلا: "إننا نريد باختصار، نشير إلى أن حسن حنفي - وإن كان لا محالة -من أبرز مفكري الجيل الحالي، ومن أوسعهم اطلاعا وامتلاكا لأدقّ تفصيلات المعارف التراثية والفلسفة الحديثة، إلا أنه ظل سجين الأطروحات التنويرية الأكثر عرضةً للجدل والنقد في الفكر المعاصر"(19).

وقد يجد السّؤال التالي مشروعيةً تاريخيّة، والّذي هو هل نحن بحاجة إلى اللحظة الإيمانية الآن أم إلى اللحظة العقلانية؟؟ إنّنا بكل تأكيد بحاجة إلى اللحظة الإيمانية التي تقود الإنسان العربيّ إلى ساحة الوجود الحضاري، وبعد أن نتأسس كذوات تاريخية يأتي دور اللحظة العقلانية.

يتحدث الغرب اليوم عن ما بعد العقلانية، ويعترف بأنّ العقلانية التنويرية وإن استطاعت أن تُقدّم أوروبا علميًّا فلقد أخّرتها روحيًّا، فالعودة إلى التّديّن هو بمثابة إعلان عن حاجتهم للّحظة الإيمانية- أو لحظة عرفانية إشراقيّة، تزيح سيطرة الآلة والمجتمع ذو البعد الواحد.

---

(19) أحمد عبد الحليم عطية وآخرون، **جدل الأنا والأخر - قراءات في فكر حسن حنفي -**، دار مدبولي الصغير، القاهرة، ط1، 1997، ص32.

ب - التراث والتجديد

إن مقولة التراث لم تكن سوى مطيّةٍ لتبرير الانحطاط، فأنصار التراث يبررون بهذا التراث سبب الانحطاط، وأنصار الحداثة والعلمانيّة يبررون به أسباب التخلف، ففي كلتا الحالتين إذن يصبح التراث مقولة الوهم العربي.

نعتقد أنه لا يمكن التقدم نحو مقاصد الإسلام بالعودة إلى التراث سواء عودة سلفية أو عودة فلسفية، فالأولى تؤدّي إلى الانغلاق والسّكون والثانية تؤدي إلى الإيديولوجيا، **فهل الرشدية المعاصرة دعوة أم عودة؟؟ وهل هي** استلهامٌ أم استسْلام؟؟ هل هي توظيف أم أرشفة؟؟، والحال نفسُه يصدق على الخلدونيّة المعاصرة والسناويّة والصوفيّة، فأنصار العقل ينطلقون من ابن رشد كتراث للتقدم، لكنّ ابن رشد حاضر فقط كاسم، وتراثه حاضر فقط كنصّ مغلق، لكنّ المعنى والرّوح لهما لعبة التأويل وهي نظرة ذاتيّة ... والحال نفسه يصدق على أنصار القلب عندما يجعلون الغزالي منطلقا، لكنّ الغزاليّ الذي نريده نحن ليس هو الغزالي التاريخيّ، بل هو الغزالي الذي نصنعه في مخيالنا، فنحن نريد ابن رشد لا لنفكر من خلاله بل نريده لنسقط إخفاقاتنا وهزائمنا على تراثه.إنّه المشهد نفسه نسقطه على ابن خلدون، والغزالي ومحيي الدين ابن عربي، فلا نحن جددنا التراث ولا نحن أبقينا عليه أصلا، بل قمنا بأخطر عملية في تاريخ الفكر الإسلامي وهي قتل التراث ... إن الأستاذ حنفي وهو يستحضر الموروث في كتابه من النقل إلى الإبداع يظلّ يمارس الانتقائية والاصطفائية، وهو ينخر التراث بمعاول فهم التراث،فيوظف الفارابي كيف ما يشاء، لكنه في المقابل لا يقدّم الفارابي كما يجب الحال، فالتعامل مع التراث لا يعني التعامل مع المتون والنصوص، ولكنّه يعني التعامل مع روح النصوص، فليت د. حسن حنفي قدم الفارابي وهو يُنتج لنا في شخصه فارابيًّا جديدًا، فالتجديد عند د. حنفي وغيره من المفكرين لا يعدو أن يكون بمثابة تغيير جلد الأفعى، فهل الجلد الناتج أفضل من المُنسلخ؟؟

ج - التخفي والاشتباه

يحاول حنفي أن يمارس التَّقيَّة الفكرية من خلال بعض الأعمال، ففي الحكمة العملية نلاحظه يتخفّى خلف الفارابيِّ، وابن سينا، وإخوان الصفا من أجل نقد الأنظمة السّياسيّة المعاصرة، والدعوة إلى الثورة والتّغيير، وكأني به يريد أن يُوهم الآخرين بالاشتباه.

لكن هل التَّقيَّة التي مارسها أفلاطون على لسان سقراط جعلت أفلاطونَ يُغيّر المجتمع الأثيني ؟؟ وهل تخفّي الفارابي وراء أفلاطون أوجد مدينة الفارابيّ ؟؟ ومنه هل تخفّي حسن حنفي وراء سبينوزا وفيشته والفارابي والخميني... أوصله لغاياته ؟؟

د - الاستغراب وفهم الآخر

نحن لسنا بحاجة لكي نتقدم أن نفهم الآخر بالضرورة، فالربط بيننا وبين الغرب ينمّ عن عقدة نفسية تجاهه، فالأهم في نظري هو فهم الأنا أولا (الاستبطان الحضاري)، أما الآخر ففهمه يأتي في مرحلة النِّدّيَّة الحضاريّة، فالعرب لم يدرسوا الفرس أو الرّوم بل انطلقوا من ذواتهم، فحطّموا بعد أن أدركوا ذواتهم مملكة الفرس والروم. وإنّ الرسول لم يمارس علم معرفة الآخر، ولا الصحابة، بل مارس الجميع علم معرفة الذات، وإنّي أميل إلى علم الاستغراب لفهم الغرب ومعرفته، غير أنّي لا أربطه بالتقدم والنهضة... بل أراه يأتي في الساعة التي أضع فيها رجلي على عتبة الحضارة، فالعلم الآني يمكن أن أسميه كما قال الحبابي بالغدية أي علم الغَد، لأن فلسفة الغد تفرض عليّ العمل... والغد هو المستقبل، والمستقبل هو المجهول... والمجهول يدفع الذات الغَدية لفض بكارته... أو أنّي أسميه علم تجديد الصلة بالتاريخ والحضارة، فصلتي بالحضارة انقطعت... وصلتي بالتاريخ توقّفت ... إذ أنّ علم تجديد الصّلة يدفعني لمعرفة كيفية تجديد الصلة، فأخرج من سؤال النهضة العقيم لماذا تقدّم غيري إلى سؤال حضاري هو كيف أتجدّد دون أن أتبدّد ؟؟

هـ - الحرية والتحرر

لا يخلو كتاب أو مداخلة للمفكر حسن حنفي من التركيز على الحرية والتحرّر، ويذهب به وهم الحرية إلى وضع مماثلة تاريخية بين حركة الضباط الأحرار بمصر، وبين حركة علماء التحرير الموهومة، والقصد من تلك المماثلة المراهنة على العلماء الأحرار لوضع التغيير في العالم العربي. غير أن المماثلة لا ترتبط بشروط موضوعية، فحركة الضباط الأحرار كانت تمتلك الباعث المعلل للثورة وهو " الاستحمار البريطاني + النظام الملكي الفاسد". وبالتّالي تولّد لديهم التحدّي الفعّال، أما العلماء الأحرار الذي يراهن عليهم الدكتور حسن حنفي فإنّ باعثهم المعلّل هو الترف الفكري والنّجومية، وبالتالي فإنّه ليس لديهم التّحدّي الكافي لخلق حقول التّحرر، فالحرية مجرّد خطاب سحريّ نترنّم به في المحافل لكون المفكر العربي يمارس الديكتاتورية والاستبداد. ولعل الفقيه في عصرنا أكثر انخراطا في عملية التحرر من المفكر ذاته، ذلك أن المفكر سجَن نفسه في مفاهيمَ فلسفيّة أو إيديولوجية دون أن يدرك معناه الحقيقي في الواقع المرّ الذي يعيشه مجتمعه.

إن أغلب المفكرين العرب تحولوا إلى أفيون (مخدر)، تُخدر به السلطة شعوبها، ولا داعي لذكر أسماء أشهر المفكرين العرب الذين تراهم سدنة السلطة (مستشار - مبعوث - سفير...)

إن مقولة الحرية التي يرددها حسن حنفي تبدو مقولة أقرب إلى المعنى الذي قدمه باروخ سبينوزا حين اعتبر الحرية مجرّد وهم، فلو كان للحجر شعور لاعتقد أن سقوطه الحر كان من فعل ذاته.

أما مقولة التحرير فاعتقد أن د. حسن حنفي لم يتحرر وهو يشاركنا الألفية الثالثة من وهم الناصرية وحركات التّحرر العالمية، بل هو يؤسس للاهوت التحرير[20] ويريد أن يتفاعل مع الماركسية، وأن يجعل من شخصه

---

(20) أنور مغيث وآخرون، جدل الأنا والأخر - قراءات في فكر حسن حنفي -، دار مدبولي الصغير، القاهرة، ط1، 1997، ص238.

ماركس العرب، لكن في حقل اليسار الإسلامي، وبالتالي لازال وهم أطروحات عدم الانحياز ومقولات الثورة الإيرانية تشكلان مصدرا لنظرياته.

إن الحديث عن الحرية والتحرر في عالم عربي لا يجد خبزا يأكله، ولا جحرا يسكنه يكون من باب سد الذرائع بغربال.

و - الواقع والعمل

إني أتفق كليا مع الدكتور حسن حنفي عندما يقول بضرورة أسبقية العمل على النظر، وأسبقية الفهم على التنظير.. فالنظرية الفلسفية ليس من الضروري أن تقفز على الواقع... بل يجب أن تُفلسف الواقع، وأن توجّه العقل نحو كشف باطنه قبل ظاهره.

وحتى مفهوم الواقع عند د. حنفي يتجه نحو المفاهيم الرخوة التي لا تعكس مفهوم الواقع الاجتماعي فهو يحدّده على النحو التالي: "بالواقع الذي نعيشه فيه، والذي تحتويه في شعورنا عن وعي أو عن لاوعي". هنا يبدو د. حسن حنفي متحدّثًا عن واقع مثالي طوباويّ، غير مشعور به من قبل الأكثرية، فهو يتمثل واقعًا نابعًا من الهزائم التي يرددها دون شعور في كل محاضراته (هزيمة 1967)، وبالتالي فالواقع المنعوت هو الواقع المعكوس. إن الواقع الذي يستدعي نصوص الماضي لا يُعتبر واقعا عمليًّا، ونحن لا نقصد أن يتنصل الواقع من الموروث، لكنّ الواقع يستدعي المصدر (الوافد + الموروث) لتحديثه، أو لِنقل ليتقدم به، ومنه يصبح الواقع عند حنفي واقعا مغلوطا، فهو في الحقيقة لا يتحدث عن الواقع العينيّ بل عن الواقع الافتراضي، وبالتالي ينخرط -دون ريب- في فكر النموذج والأنموذج، فيحضر المثال السحري على حساب الواقع العيني ... وقد سبقت الإشارة إلى هذه الفكرة من قِبل المفكر السوري الطيب التزيني: "وفي ذلك تسقط مقولة "الواقع" بوصفها "الباعث على استدعاء المصادر..." وقد يكون ضرورياً النظر إلى الواقع العربي المعاصر ومتطلباته، من حيث أنّه الباعث الأول على استدعاء المصادر، وأن كل ما عدا ذلك من مضانٍّ متحررة من التاريخ العربيّ، ومن الحاضر والتاريخ الأجنبي، إنما يمرّ عبر ذلك الباعث،

وبمثابته باعتباره عنصراً تابعاً له؛ على عكس ما فعل الأستاذ حنفي"[21].

وبالتالي يصبح العمل المرتبط بمقولة الواقع مجرد ترياق طوباويّ، لتبرير هزيمة فلسطين، وتمزّق الدول العربية، وانعدام الديمقراطية، وكثرة الكتل اللحمية المتحركة في أزقّة الماضي، أو سراديب اللذة، كما نلاحظ سلبية المواقف والانزلاق نحو التغريب... فأي عمل يريده حسن حنفي ؟؟

ولقد وجه د. الطيب نقدا له في المضمار نفسه: "وإذا كان الأمر كذلك، فعلينا أن نشير إلى نقطة غابت عن نص حنفي أو وردت فيه ضمناً، وهي أن "الواقع" المذكور إنما هو الناظم لعملية تأثير الخارج فيه، أي في الداخل... "[22].

ز - الجيل التاريخي

لا تختلف مقولة الجيل التاريخي عن رهانات "ديدرو" حين تحدث عن الخلف كجنة للسلف، أو هيجل وهو يُنظّر لجيل تاريخي يُنهي التاريخيَّ لصالح الفكرة الأكثر تطورا في التاريخ والعرق، أو محمد قطب وهو يبشر بالجيل الفريد الذي بشر به الرسول ﷺ، أو بالجيل الإسلامي الذي تلهف مالك بن نبي لإيجاده ضمن مسوغات الحضارة، أو الجيل القومي الذي احتضنته الحركات القومية في البلاد العربية أو ... ومنه يصبح وهم الجيل التاريخي من مقولات العقل السحري، ومن تداعيات المهدوية الفلسفية. إنه نزوع الذات نحو بقايا الطوطمية المرتبطة بفكرة المُخلّص... ومنه فالجيل التاريخي الذي يراهن حنفي على وجوده من خلال تمثلات الموروث وتداعيات الحاضر ومحايثة الغرب إنما هو الحديث عن المخلّص والمهديّ المنتظر... ولكن د. حنفي قد استبدل الشخص بالجيل كما استبدل هيجل المسيح بالدولة.

---

(21) الطيب، التزيني، تعقيب على مداخلة حسن حنفي (المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر).

(22) التعقيب نفسه.

إن الجيل الذي يؤمن به د. حنفي جيل يتعاطى المفاهيم كما يتعاطى نظراؤه المخدرات، فمفعول المفاهيم يغدو أخطر من مفعول المخدّر ذاتِه، إنه جيل يقتل سؤال النهضة الذي تؤسس له يا سيدي المحترم، كما يقتل مطربو اليوم الفن النبيل الذي خلّده عمالقة الطرب العربي.

وأخيرا يمكن القول إنّ مشاريع المفكر حسن حنفي تبقى من أبرز المشاريع العربية المرتبطة بالأصالة، وبالحداثة في الوقت نفسه، كما أنها تتّجه إلى نقد الفعل قبل نقد العقل، وتقديم العمل على النّظر، وتحاول أن تفكّ حصار الزمن، وأن تحطم الإنسان الوثن.

نقد مفاهيم ورؤى الجابري

حول العقل المستقيل*

❖ ❖ ❖

■ المولج

أعتقد شخصيا بأن عصر النقد بمفهوم الفلسفة الحديثة والمعاصرة قد انقضى، وحلّ محلّه اليوم ما يسمى عند الفلاسفة بنقد النقد، ذلك أن الحركة النقدية من حيث كونها تأسيساً لرؤى جديدة عن الإنسان والعالم، وعن المنهج والموضوع، وعن الذات العارفة وموضوع المعرفة يطرح بقوة وجوب حركة نقدية للنقد ذاته. والغاية من ذلك أن لا يتحوّل النقد إلى نوع من الدّوغما والاعتقاد.

ويبدو أن نقد النقد أصبح ضرورة حضارية في واقعنا العربي المعاصر اليوم، خاصة بعد أن شهد العالم العربي حركة فكرية جعلت كلّ ما هو موجود موضوعا للنقد والتفلسف، فهل يصح نقد النقد؟ وهل يمكن أن يكون أكثر تعقيلاً للفكر العربي المعاصر؟ وهل يمكن أن يتجاوز فكر القطيعة والإيديولوجيات؟ وهل يمكن من خلاله أن ننتج مفاهيم فلسفية ذات جذور جينيالوجية في انتسابنا الحضاري العميق؟ وهل نبتكر من خلاله موضوعات للفلسفة بعد أن أصبحت الفلسفة بلا موضوع؟ وهل يمكن أن

(*) مقال نُشر في مجلة المستقبل العربي العدد 345 أوت 2008.

نُصِّير من خلاله الآخر (الغرب) موضوعا لا معلما ؟ أم هل نحن نمارس نقد النقد لأن نشعر بالعجز الفكري ؟ أم هل يمكن القول عنه إنّه مجرد استمناء فكري ومماحكة وتقليد للغرب ؟؟...

لكن رغم ما يشكله موضوع نقد النقد من تساؤلات صميمية، يبدو أنّه لا مناص من خوضه كتجربة نقدية، والغاية منه ليست انتقاص الأعمال النقدية الكبرى التي قام بها الرعيل الثاني من حركة الفكر العربي المعاصر أمثال، الجابري، العروي، أركون، التريكي، حنفي، التّزيني، محمد عمارة، ومالك بن نبي... بل الغاية منه معرفة مدى فعالية الحركة النقدية التي مُورست على الواقع والتراث.

ويكمن صميم العمل الفلسفي كما يرى أرسطو في النقد، لأن كل نقد لفلسفة هو فلسفة، وبناءً على ما سبق فإني اخترت محمد عابد الجابري موضوعا لأمارس على بعض مفاهيمه وأعماله نقدا، أي نقدا للنقد.

يحاول الجابري من خلال مشاريعه أن يحاكي الأعمال الكانطية الكبرى، فكانط حين درس العقل ضمن الأنساق الغربية سواء القديمة أو الحديثة، استطاع أن يؤسس لنفسه نسقا متميزا في نقد العقل، خاصة عندما قدم عمليه: **"نقد العقل العملي"** و**"نقد العقل الخالص"**.

أراد الجابري أن يكون كانط العرب من حيث التأسيس لفلسفة نقد العقل الفلسفي ضمن أدوات وآليات حديثة ومعاصرة يتعانق فيه المعطى الإبستيمي مع المادي التاريخي، والأركيلوجي مع الكرنولوجي، والتفكيكي مع الجينيالوجي ... ولقد قادت الجابري دراساته إلى القول بوجود ثلاثة تجليات للعقل العربي: عقل عربي سياسي، عقل عربي نظري، وآخر عقل أخلاقي، ومما سبق يفرض منطق الجابري إخضاع كل عقل للممارسة النقدية.

وما يهمنا بالخصوص في هذه المداخلة هو دراسة بعض مفاهيم ورؤى الجابري دراسة نقدية، دون التركيز على المنطلقات الإيديولوجية والذاتية للمفكر، لأن نقد النقد الممارس ينطلق من الأدوات المستعملة نفسها ضمن المشروع النقدي أصلا.

وسيكون موضوع نقد النقد في العناصر الآتية:

1 - أغلوطة العقل العربي

ينطلق محمد عابد الجابري من مسلّمة مفادها أن هناك عقلاً عربيًّا من حيث البنية والتكوين (R. constituée)، وهو عقل مأسور بالممارسات النظرية النحوية والفقهية والكلامية، وبالتالي ينتج من الماضي الجاهز للحاضر: "إن العقل العربي الراهن بنية ساهمت في تشكيلها عناصر متعددة على رأسها أسلوب "الممارسة النظرية" (النحوية الفقهية الكلامية) التي سادت عصر الانحطاط"[1]. ومن هو تصبح المسلّمة الثانية عند محمد عابد الجابري هي ضرورة النقد الجاد لهذا العقل: "إننا نعتقد أن الدعوة إلى "تجديد الفكر العربي" أو "تحديث العقل العربي" ستظل كلاما فارغا ما لم تستهدف، أولا وقبل شيء، كسر بنية العقل المنحدر إلينا من عصر الانحطاط، وهو أوّل ما يجب كسره -عن طريق النقد الدقيق الصارم- هو ثابتها البنيوي..."[2].

لقد أصبح مفهوم العقل عند الجابري مفهوما مرسّما، كما أن أدوات النقد أصبحت معلومة بالضرورة تتمثل أساسا في الأدوات الإبستيمية: "إن تجديد العقل العربي يعني في المنظور الذي نتحدث فيه، إحداث قطيعة إبستيمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتدادتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر"[3].

لا نحتاج من خلال النصوص المنتقاة إلى برهان يدل على أن الجابري لم يكن يقصد بمقولة العقل العربي عقلا إجرائيا، أو عقلا أداتيا، بل يقصد في الحقيقة عقلا عربيا من حيث البنية والتكوين، وبالتالي لا مجال للقول إنّه مفهومٌ الغاية منه تقريب الرؤية لا غير، والوصول إلى إحداث هزّة معرفية في أطر الفكر العربي المعاصر.

(1) الجابري، **نحن والتراث**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993، ص20.

(2) المرجع نفسه، ص20.

(3) نحن والتراث، ص20.

ويُعتبر مفهوم العقل العربي سواء من حيث فكرة البنية والتكوين مغالطة فكرية وتاريخية، ذلك أننا نؤمن بوجود عقل إنساني واحد، ولا يمكن أن يكون هناك عقل عربيّ، وآخر آري وهندوسي وفرعوني، فالعقل من حيث بنيته العامة هو عقل كوني، يحتكم للمبادئ نفسها التي تنظم عملية التفكير. وأغلب الفلاسفة نَظَروا إليه كملَكة إنسانية مشتركة، لكنّ الاختلاف يكمن فقط في عملية توظيف العقل أي في طريقة التفكير، وبالتّالي يصحّ القول بفكر عربي وآخر غربي، باعتبار أنّ الفكر نمطٌ من الأنساق التي تحدد نظرتنا إلى موضوع المعرفة.

كما أن الفكر الغربي على امتداده التاريخيّ لم يقع في أغلوطة القول بعقل غربيّ، وآخر غير غربي، لأنه حتى داخل الثقافة الغربية ذاتِها هناك تباين واختلاف، فالشعب الألماني مترع بمقولة الشعب المتفوق، ويوجد من بين الفلاسفة الذين يحصرون العقل المبدع بالعنصر الآري، لكن رغم هذه الدّعوات الشّاذة في الغرب إلا أن فلاسفة الغرب قالوا بوحدة العقل من حيث القواعد والمبادئ. والمذهب العقلي (Intellectualisme) يضع أول قاعدة كون العقل ملكة إنسانية، وجوهر مفارق لكل ما هو ماديّ، وبالتالي يصبح كل ما هو موجود مردودًا إلى مبادئَ عقلية محضة، وهذا نلاحظه في تأملات كلٍّ من ديكارت، وباروخ سبينوزا، وليبنيز، وفولف، ثم هيجل.

ويذهب الاصطلاح الكانطي في محاولته إضفاء سمة التعالي على العقل المحض أو الخالص، إذ هو يمثل كل ما هو قبلي في الفكر، ويُعتبر ملكة إنسانية شاملة متعالية من حيث الجوهر، وهي مستقلة عن الزمان والمكان وتجارب الأفراد - أي البعدي -. ومنه نلاحظ أن كانط يرى أن العقل هبة إلهية لكلّ البشر، ومن باب كون الحقيقة المطلقة واحدة ينبغي أن يكون العقل المحض واحدا لدى جميع البشر.

وحتى دعاة المركزية الغربية لم يحقّبوا العقل أو يصنّفوه حسب الأماكن والأعراق أو الأدوات الإجرائية في العملية الاستدلاليّة، بل وجدوا كلّ شيء في مقولة الفلسفة مطية للتصنيف، إذ قال مارتن هيدجر: "أن الفلسفة لا يمكن أن تكون سوى غربية". ولكنه لم يذهب إلى القول إن العقل غربي فقط.

والمفكر الفرنسي جيل دولوز لم يقل بالعقل الإغريقيّ، بل قادته نزعته المركزية إلى القول بأن المفاهيم إغريقية، ثم القول إنّ الفلسفة إغريقية من حيث حبّ الحكمة، لكنه يعترف في الوقت نفسه بأن الحضارات الأخرى لديها حكماء لكن ليس لديها فلاسفة، لأن الفلسفة إغريقية المكان، فهي تمثل للمثقف الصديق الوفي: "إذا كانت الحضارات الأخرى تتوفر على حكماء، غير أن الإغريق يمثلون هؤلاء (الأصدقاء) الذين ليسوا مجرّد حكماء أكثر تواضعا"[4].

قد نتفق على أن الفلسفة من حيث الاصطلاح اللغوي يونانية، ويبدو أن جيل دولوز لم يكلف نفسه عناء الاستنتاج، فهذا الحكم أورده أفلاطون في كتابه **الجمهورية**[5] زاعما أن الفلسفة اختص بها أهل اليونان فقط، والجدير بالذكر أن ابن رشد ردّه عليه بقوله إنّ الفلسفة تتوزع ولا تتقوقع، فما دام الناس يشتركون في هبة العقل فهناك فلاسفة، وإن كان فعل التفلسف يتباين من إقليم لآخر[6].

إن مفهوم العقل العربي لو صح من حيث الآلية المنهجية التي وظفها الجابري، فإنه ينتج منه مزالق فكرية متعددة، فالفكر الإسلامي على امتداده لم يكن فكرا عربيا صرفا، فأغلب المؤلفات الفكرية نلاحظها تتوزع بين ثلاث لغات: العربية، الفارسية، الأردية، العبرية، فهل يصح مفهوم عقل عربي ضمن هذا المنتوج المتنوع والفضاء الشاسع؟؟؟

أما إذا كان الجابري كما يريد أن يقدم مفهومه على أساس فكرة العقل المُكون وليس المُكون حسب ما جاء في كتاب أندري لالاند، فذلك غير متطابق مع اصطلاحه، ذلك أن لالاند ذهب إلى القول بالعقلين، العقل المؤلِّف -المُكوِّن- (Raison constituante) الذي هو تلك الملكة التي يستطيع

---

(4) دولوز، جيل وفيلكس غتّاري، **ما هي الفلسفة**، ترجمة: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1997، ص28.

(5) أفلاطون، **الجمهورية**، موفم للنشر، الجزائر، 1990، ص286.

(6) ابن رشد، **الضروري في السياسة**، ترجمة أحمد شحلان، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص82.

بها الإنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس[7]. ثم القول بالعقل المُكوَّن -المؤلِّف- (Raison constituée) الذي هو هو مجموع المبادئ والقواعد التي تتغير بفعل تغير الزمان والمكان إلا أنها تتجه رغم ذلك كما قال لالاند إلى الوحدة. ولالاند رغم هذا التقسيم التصنيفي لم يذهب إلى تقسيم العقل الإنساني إلى أوربي وغير أوربي.

وبالرغم من ذلك، يبدو أن الأمر معكوس لكون العقل المُكوِّن في إطار الفكر الإسلامي واحدًا من حيث الآليات المُكونة له، وإن تجلت العمليات العقلية في البيانيّات، والبرهانيّات، والعرفانيّات -حسب رؤية الجابري-، فإن صحت مسلمة الجابري كوّن العقل العربي هو المقصود بالعقل المُكوَن الذي تتغير أدواته الاستدلالية بتغير المكان، الزمان والأفراد، يصبح من الجائز منطقيا القول بعقل فارسي، وهندي، وأمازيغي، لا بعقل عربي فقط، بل تصبح الآلية المنهجية ذاتها تفرض داخل تقسيم الواحد تقسيمات أخرى، إلى أن نصل كما يقول الفارابي في تقسيم المدينة إلى المحلّة والسّكة[8].

يوجه النقد نفسه لمحمد أركون عندما انساق مع النزعة الذرية، فقال بالعقل الإسلامي، وكأنّ العالم مقسّم إلى كائنات بشرية كل واحدة تحمل خصوصيات وماهيات. ولعل بعض المثقفين يرددون مقولة أن المفهوم مستعمل من قبل الناحية الإجرائية فقط، وأن التوظيف تم من أجل تقريب الرؤية والتعامل مع الواقع الاجتماعي، فالقصد أن ليس هناك عقلٌ عربيٌ أو إسلاميٌ من حيث الوجود بالقوة، وإنّما القصد أن هناك عقلاً عربيًا وغربيًا من حيث التّفاعل الاجتماعي والحضاري، ومن حيث التّباين الثقافي لا غير.

---

(7) صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص89.

(8) نخشى مستقبلا أن يظهر جيل من المثقفين، فيصنفون العقل العربي (افتراضا) إلى عقول، بحيث يكون العامل الجغرافي والسياسي هو الموجه، فيظهر مثلا عقل مغاربي وآخر مشرقي. وفي العقل المغاربي يظهر عقل مغربي، وعقل جزائري، وعقل تونسي... ، ثم داخل البلد الواحد نصنف العقل على أسس إقليمية وجهوية. فنكون بذلك قد مهدنا لعصر النحل والجماعات ومارسنا الذرية العقلية فعلا.

لكن رغم هذا التحديد يبدو أن السؤال الفلسفي يبدد مقولات العقل العربي والغربي، ويقودنا إلى الكشف عن مواطن الوعي الزائف في تصورات المثقف العربي الذي لم يستطع أن يتجاوز جدلية الأنا والآخر، وإن كان منذ أكثر من قرن وهو يُطنب مسامع المواطن العربي بها.

نلاحظ من خلال ما كتبته النّخبة المثقفة في تونس، بأن المثقف التونسي لا ينساق وراء مقولات العقل العربي، بل يطرح العقل ضمن بُعده الكوني والعالمي أي العقل الكليّاني (الكل)، فما دام الفكر الحر يؤسس لإنسانية الإنسان فلابد من التنظير والقول بوحدة العقل البشري على الأقل في مبادئه العامة. فالمفكر فتحي التريكي في كتابه **العقل والحرية** نلاحظه ينتقد بصورة غير مباشرة مشروع الجابري ويدحض مقولة العقل العربي، وتجلياته البيانية العرفانية والبرهانية، يقول التريكي: "فتارة نجد "عقلا عربيا" فيه من البيان والعرفان والبرهان ما شاء الله، وتارة أخرى "عقلا إسلاميا" يصارع عقلا غربيا مهيمنا، وفي كل ذلك نقيم احتفالات تمجيدية لتراثنا المجيد ولعقلنا العكاظي*، ولكننا في حقيقة الأمر نؤبن المفاهيم ونهيئ جنازة العقل والعلم"[(9)].

بالرغم من أن التريكي يؤمن بوحدة العقل البشري، فهو لا ينكر أن الفكر هو الذي يتباين، وأن أسباب التبيان لا تعود بالضرورة إلى اختلاف في بنيات العقل بل إلى شروط موضوعية، يجب على الفيلسوف إدراكها ضمن آليات فهم شاملة، وضمن فضاء الحرية. ولتكن القاعدة الفلسفية لفكرنا هي على النحو الأتي: "... وليفتح حقل المعقول على كل ما هو مقبول بالنسبة للإنسان سواء كان علمًا أو أخلاقا أو فنًّا أو إبداعا"[(10)].

والمنحى نفسه، عبّر عنه د. أبو يعرب المرزوقي، إذ يرى أن المقولة

(*) نعتقد أن التريكي أنساق وراء موضة التسميات، فسمى عقلنا بالعقل العكاظي، بالتالي فهو وإن انتقد الجابري في مفهوم العقل العربي فهو نفسه يشير بدون أن يدرك إلى عقل عربي، لأن لفظة عكاظ دالة على العرب من حيث هي خصوصية ثقافية ومكانية.

(9) التريكي، فتحي، **العقل والحرية**، دار تبر الزمان، تونس، ط1، 1998، ص6.

(10) التريكي، فتحي، **العقل والحرية**، ص9.

لا تخرج عن القول الإيديولوجي، وهي لا تدخل في مضامين القول الفلسفي، لأن الفلسفة من حيث هي فكر ونظر خالص، تفرض على المتفلسف القول بالعقل الخالص.

لقد أصبحت مقولات العقل في الثقافة العربية المعاصرة موضة فكريّة، فنلاحظ مطاع الصفدي يخرج بمشروع نقد العقل الغربي، وكأن المثقف العربي أعلن استقالة العقل الغربي بمنظور الجابري، واستلم مهمة نقد عقل الآخر.

إن من أهم العوائق التي تعرقل حركية الفكر العربي المعاصر انخراطه في الموضة الفكرية، أو ما أسمّيه مجازا بالاستمناء الفكري، الذي لا يقود إلى متعة فكرية، ولا يُنتج عنه جنين معرفي.

إن الفكر العربي المعاصر علاقته مع موضوعات المعرفة هي كعلاقة الرجل بالمومس، فتلك العلاقة لا يمكن أن تثمر عن علاقة حميمية خلاقة، بل تقود إلى تكوين رباط شبقي يحاول المفكر العربي من خلاله قتل كل ما يراه يمثل صور هابيل. (الممنوع، الطابو، المقدس،...).

2 - أغلوطة العقل المستقيل

إن مصطلح العقل المستقيل الذي وظفه الجابري في كتابه تكوين العقل العربي يُضمر في ثنايا متنه تناقضا صارخا، ذلك أن فعل الاستقالة فعل إرادي واع، يلزم عنه أن العقل المستقيل هو الذي اختار نهايته، غير أنه من خلال الدّراسات المتعلقة بتاريخ الأفكار تبيّن أن العقل يدخل في عطالة عندما يجنح الإنسان إلى الغريزة والطباع، ويفقد التّحدي الذي كان يولد الاستجابة*. كما أن الجابري وهو يُنَظِّر لمفهوم العقل المستقيل لم يرجع لأصول اللغة العربية من أجل فهم الدلالات التي يحملها المصطلح.

(*) يعتقد أرنولد توينبي أن تاريخ الأفكار يعمل ضمن منطق التحدي والاستجابة، وأن التحدي كلما كان شديدا كانت الاستجابة قوية، وعندما يفقد التحدي شروط الشدة والقوة يدخل الإنسان ضمن منطق السبات، والعقل نفسه يعمل ضمن مجال شروط التحدي.

يعتقد الجابري أن سبب تأخر المسلمين كان من جراء تقديم العقل استقالته: "إنما بدأوا يتأخرون حينما بدأ العقل عندهم يقدم استقالته"[11].

ولكن هل قدم العقل استقالته فعلاً ؟؟

وهل فعلا يصح تسمية تلك الظاهرة باستقالة العقل؟؟

يُبين تاريخ الأفكار أن العقل في طوره الثالث يحدث له تحول إلى اللاعقل ليس بفعل الاختيار وإنما بفعل التداول الكوني. ومن هذا المنطلق، فإننا نعتقد أن العقل يخضع لمنطق التداول على غرار الدول والحضارات لا إلى منطق الاستقالة، بل هناك علاقة بين أفول الحضارة واستكانة العقل. وقبل الخوض في مفهوم العقل المستكين الذي سنوظفه كبديل عنه، يجدر بنا أن نطرح تحليل الجابري كما يعتقد، ثم نعقبه بالنقد والمجاوزة.

يعيد الجابري استقالة العقل العربي إلى وجود إرثين: "أما أسباب إصرار العقل العربي على تقديم استقالته فبعضها يرجع إلى (الموروث القديم) السابق على الإسلام، وبعضها يرجع إلى (الموروث الإسلامي) الخالص"[12].

استعمال الجابري لفظة إصرار يعزز ما قلته سابقا، كون فعل الاستقالة يكون ناتجا عن إرادة اختيار أي إصرار، وهذا يتناقض أصلا وطبيعة العقل الكوني، فلا يصر عقل على تحويل نفسه إلى (لا عقل) إلا إذا تعلق الأمر باللاشعور. ولو صح مفهوم الجابري يصبح العقل قادرا على العمل في حالة وجود لحظة إصرار لأجل العودة إلى فعل العقل ذاته.

ونحن نتفق مع الجابري حين يربط السياسة في الفكر الإسلامي بسياسات الماضي، وأن فعل الاستكانة لا الاستقالة حدث بفعل الإرثين المذكورين آنفا.

---

(11) الجابري، محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط7، 1998، ص347.

(12) المرجع نفسه، ص347.

كانت استكانة العقل السياسي الإسلامي بفعل فكرة الماضي، تماما، كما يعتقد الجابري: "بل إن العلاقة بين الفكر والسياسة في (دولة الإسلام) لم تكن تتحدد بسياسة الحاضر وحده، كما هو الشأن في المجتمعات المعاصرة، بل كانت تتحدد أيضا بالماضي"[13].

والغريب في الأمر، أن الجابري بعدما أعلن عن استقالة العقل العربي، نجده في مقدمته التحليلية لكتاب الضروري في السياسة يتراجع عن رأيه، واضعا عنوانا كبيرا (ابن رشد يرفض استقالة العقل السياسي) ويعلق في آخر التحليل: "لقد قطع مع أفلاطون رافضا استقالة العقل". ولكن ما الذي دفع الجابري، أن يرفض استقالة العقل العربي بعد أن أعلنها ورسّمها فلسفيا؟؟

إن التبرير المقدم كون العالم الإسلامي لم يطلع على كتاب ابن رشد إلا في أواخر القرن الحالي يحمل دلالة خطيرة، ذلك أن أغلب الأحكام التي نطلّقها على الموروث الإسلامي غير متطابقة مع مقدماتها، فيكفي أن يظهر معلم تراثي جديد ليغير الأحكام والمواقف، مع العلم أن تراثنا الإسلامي أغلبه أُتلف، أو هو موجود بلغات غير عربية أو مخطوطات بالمتاحف الغربية.

إن كتاب **الضروري في السياسة** وضع الفكر العربي المعاصر في نقطة حرجة للغاية، فإما أن نطّلع على تراثنا اطلاعا واسعًا، وإما أن نكفّ عن تلك القراءات الساذجة التي تجعل التراث كبش الفداء الذي نعلّق عليه جل إخفاقاتنا المتكررة.

3 - أغلوطة المنهج ومعرفة الواقع

يحاول الجابري أن يؤسّس العملية النقدية من خلال تحديث جملة من المفاهيم الغربية، ومن ثم توظيفها لنقد الفكر العربي، لكن يلاحظ على الجابري وهو يتعامل مع تلك المفاهيم لم يقم سوى بِعَوربتها (لا نقصد

(13) المرجع السابق، ص346.

التعريب) ضمن نصوص تراثية، فلا تلك المفاهيم بُيّئت كما يزعم في مشروعه، ولا هي عملت على إحداث التّجاوز كما كنا نطمح إليه.

إن الجابري يحاول أن يخدع الوعي العربي من خلال مقولة "معرفة الواقع"، لأنّ المقولة تعكس بلا شك ضرورة النقد الاجتماعي وفق أدوات يختارها الجابري ضمن اللّامنطوق وما يمليه الميل الإيديولوجي (نزعته الاشتراكية). ولمّا كان الواقع الاجتماعي عصيًّا على فهم الجابريّ، ولكونه لم ينجح في بناء جهازه المفاهيمي أنكر على نقاده نقدهم له: "ولما كان كثير من الذين ناقشوا أعمالنا السابقة قد أخذوا علينا كوننا أهملنا في تحليل **الخطاب العربي المعاصر ونقد العقل العربي** ربط الفكر بالواقع الاجتماعي التاريخي ..."(14).

ويبدو أن الجابري يحاول أن يحقق وجوده كمفكر ثوري من خلال عملية يراها في التوفيق بين المفاهيم الأكثر فعالية في الفكر الغربي المعاصر والمفاهيم التراثية الأكثر عقلانية، لكنّ الوهم يكمن في هذا الاعتقاد ذاته، فكيف يمكن أن يكوّن جهازا من المفاهيم، وهو يضع غايته في التّجاوز والقطيعة ؟؟

إن الجهاز المفاهيمي في الثقافة الغربية يتماهى مع موضوعه وغاياته، لأن كل المفاهيم المنحوتة والمستعملة مستمدة من بيئتها الخالصة، لذلك كان النقد في الفكر الغربي المعاصر متقدما ومنتجا.

ولنتأمل مغالطات الجابري في مسألة المفاهيم وهو يقول: "والجهاز المفاهيمي الذي سنوظفه في هذه الدراسة يتألف من صنفين من المفاهيم: صنف نستعيره من الفكر العلمي الاجتماعي والسّياسي المعاصر، وصنف نستمده من تراثنا العربي المعاصر"(15). وعندما نحصي المفاهيم الموظفة نجدها لا ترتبط بمعرفة الواقع، بل هي مفاهيم حتى في ثقافتها الغربية لا تجد رواجا، بل هي مفاهيم تحاول أن تؤسس لإيديولوجيات ومرجعيات

(14) الجابري، **العقل السياسي العربي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1991، ص9.
(15) المرجع السابق، ص8.

غربية، ظاهرها المعرفة وباطنها السلطة (سلطة توجيه المعرفة)، ولنتأمل بعض المفاهيم الأساسية المستعارة حسب قول الجابري: "من المفاهيم الأساسية التي نوظفها هنا مفهوم اللاشعور السَّياسي"[16]. ومن المعلوم أن هذا المفهوم انتُقد من قبل المدارس النفسية المعاصرة، لكون روجيس دوبري لم يفعل سوى أن يستبدل مفهوم اللاشعور الجمعي لصاحبه غوستاغ يونغ باللاشعور السياسي.

حاول الجابري في العقل السياسي أن يربط كل الممارسات السياسية باللاشعور السياسي، فتصبح الدولة متولدة عن سطوة القبيلة، والفتح من تأثير الغنيمة، والفكر من وحي العقيدة، وكلها تمثلات من فيض اللاشعور السياسي. ويحاول أن يبين ذلك من خلال الشرح الآتي: "هذا ونحن نستعير مفهوم اللاشعور السياسي من دوبري لا نأخذه بكل حمولته ولا بنفس مضمونه بل نتصرف فيه بالقدر الذي يفرضه موضوعنا الذي يختلف اختلافا غير قليل عن موضوعه"[17]. ولكنّا نتساءل هنا بالذات هل استطاع الجابري أن يُخلص المفهوم المستعار من حمولته المعرفية والإيديولوجية فعلاً ؟؟

يمكن القول إنّ الجابري لم يلجأ إلى ذلك المفهوم الأساسي أصلا، بل وظّفه في المدخل النظري للكتاب فقط، والغرض من ذلك أن يوهم القارئ أن المنهج المستعمل منهج علمي ومعاصر، لكنه في الفصول اللاحقة يخفي اللاشعور السياسيّ، ويحضر الهم الإيديولوجي، إن المفكر حسن حنفي يتساءل من هذا المنطلق قائلا: لو صح ما قاله الجابري فإنّه من المنطقي أني عندما استبطن ذاتي أجد فيها موطن القبيلة والغنيمة والعقيدة، لكني كلما حاولت ذلك لم أجد ولا واحدة مما ذكر[18].

إننا نتفق مع الجابري في أنّ الدراسات النفسية الغربية أعطت بعدا جديدا للنقد الاجتماعي من خلال مفاهيم علم النفس سواء الفرويدي أو ما

---

(16) المرجع نفسه، ص10.

(17) المرجع نفسه، ص13.

(18) تعقيب أورده على مداخلتي في الملتقى الخامس عشر للجمعية الفلسفية المصرية المنعقدة بتاريخ 13/ 12/ 2003 بالقاهرة.

بعده، لكن نحن نعلم كذلك أن المقدمات العامة لنظريات المعرفة تقر بأنّ أغلب الدراسات النفسية لا زالت أسيرة الإيديولوجيا. ومن خلال هذه العينة المستقاة من مشروع الجابري النقدي يمكن القول إن مشروع الجابري النقدي تعتوره جملة من الثغرات، وحتى لا أدّعي لنفسي السبق في تبيان بعضها فإني أشير بالنقد الذي وجهه وجيه الكوثراني بعدما تفطن لهذه المزالق الفكرية التي وقع فيها الجابري من خلال مقولته: "أما حول الثغرة المتمثلة في غياب معرفة الواقع، فلعلّها نتاج الأولى، أو مدخلها لا فرق. لذلك فإنّ معرفة الواقع والحديث الدائم عن القطيعة المعرفية التي تعني التّجاوز، تتطلب شروطا لا ينتبه لها الجابري، ولا المفكرون الذين حبسوا أنفسهم في بوتقة: الثقافة الفلسفية "ومقولاتها العقلانية التي تصل إلى الترسيم العقيدي أو الدوغما في تمثلها للعقلانية، فابتعدوا عن فلسفات العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومناهجها وطرائقها وأهملوها، أو لم يُحسنوا استخدامها في فهم التاريخ والواقع، فوقعوا في الانقطاع والتماثل"(19).

4 - أغلوطة العقول الثلاثة

ولكي يكتمل مشروع الجابري من حيث الاتّساق المنهجي المبني على دراسة العقل ضمن المادية التاريخية، يفتعل تقسيما جديدا للعقل العربي (نستعمله حصرا) يتجلى في ثلاثة تجليات:

العقل السّياسيّ: ينطلق مع مرحلة الدعوة وبناء دولة المدينة، ويسيطر عليها اللاشعور السياسي، وتحضر فيه ثلاثة ثوابت رئيسة: القبيلة، الغنيمة، العقيدة. التي تظل جاثمة على الفكر السياسي الإسلامي إلى يومنا هذا وهو ما يعتقده الجابري.

العقل المجرد: وهو عقل نظري يتسم بالتجريد، تشكل في عصر التدوين - أي عندما كانت الحضارة الإسلامية تعيش عصر قوتها - وكان

---

(19) سيف، أنطوان، **وعي الذات وصدمة الآخر**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2001، ص92.

الوعي مزامنا له، وبدا العقل يُكون أطره وقواعده، فكانت العقلانية العربية ترتسم في أعمال كثير من المفكرين أمثال: الكندي، الفارابي، وابن رشد.

العقل الأخلاقي: عقل عملي، اتجه نحو نقد السلوك، اكتنف مسيرة العقل في عهد المطارحات والعهود، وظهور مقامات الكشف والعرفان، وقد كان يهدف إلى نقد الفساد بالقول الأخلاقي الذي جَدّ كُتَاب الأخلاق في عرضه عن طريق الثقافة الفارسية من خلال أقوال منسوبة لملوك الفرس وحكمائها كيزدجر وأنشروان، أو من خلال كتابة رسائل منتحلة على لسان أفلاطون أو أرسطو.

عندما نتأمل التقسيم الذي تفضل به الجابري، نلاحظ ما يلي: أن الجابري وظف رؤية ابن خلدون في أطوار الحضارة، فالحضارة تمر بثلاثة أطوار: ميلاد، قوة، هرم. ولم يفعل الجابري سوى إعادة توزيع حضور العقل على أطوارها الثلاثة: ميلاد = عقل سياسي، قوة = عقل نظري، ضعف = عقل أخلاقي. غير أن تقسيم ابن خلدون كان قائما على منطق الدورة، وتمثيل الحضارة بعمر الإنسان، بيد أن الجابري قسم عقوله على أساس إيديولوجي، فعندما نعتقد أن الحضارة الإسلامية عرفت سيطرة العقل السياسي في مرحلة الدعوة فإنّ هذا يفضي إلى ترسيم منطق الفلسفة الماركسية التي تجعل من الإسلام مجرد ثورة على سلطة مجتمع قائمة على قهر الطبقة الكادحة (المعذبون على الأرض)، فكل ثورة إنما هي في الأساس تكريس لما هو سياسي، من منطلق ماركسي كون كل ثورة تبدأ بالفعل السّياسي، ومن ناحية أخرى هي محاولة ترسيم فكرة أن الدين إنتاج جماعي يلعب اللاشعور السياسي الدور البارز في إنجاحه حالَ توفر الشروط الموضوعية لقيام الثورة. ومن جهة أخرى فإننا عندما نقرأ مقدمة الجابري لكتابه **نقد العقل السياسي** نلاحظ إصراره على أن العقل السياسي خاضع للاشعور السياسي، ومعنى ذلك أن النبي - يمثل العقل السياسي عند الجابري - كان خاضعا من حيث بنية عقله ودعوته للاشعور السياسي. وبالتالي لم يكن وعي ونظر خالص، بل تدبير عملي تتحكم فيه: القبيلة (قريش) الدعوة (الإسلام) والغنيمة (الغزو = الفتح). ومن هذه النقطة بالذات

يظل الجابري وفيا لمرجعيته الماركسية، وإن بدا للأغلبية أنّه مفكر عقلاني، ومجتهد في مجال حقول التراث.

وأكبر مغالطة تبدو لنا، أن تقسيم الجابري لم يكن وفيا لمشروعه النقدي القائم على تكريس الروح العلمية التي يشترطها الدرس الابستيمولوجي، فرغم حرصه على تكرار المقولات الابستيمية إلا أنه كان يمارس المقولات الإيديولوجية.

5 - من مقولات العقل العربي إلى مقولة العقل التّداولي (التّجاوز)

لا بد علينا منذ البداية أن نضع ما تفضل به الجابري جانبا، ونوظف مفهوما جديدا نسميه بالعقل التداولي[20]، الذي يمر بثلاث مراحل أساسية طردا ومراحل الحضارة كما حصرها كل من ابن خلدون، شبنغلر، مالك بن نبي*. وتلك المراحل التي يمر بها العقل التداولي هي على النَّحو الآتي: مرحلة العقل التابع، مرحلة العقل المبدع، مرحلة العقل المستكين.

أ - العقل التابع

إن الفكر الإنساني فكر متدرج، يتدرج من النقص إلى الكمال، ومن الانفعال إلى الفعل، ومن سيطرة ما هو غيبي إلى سيطرة ما هو ذاتي موضوعيّ. ومنه يكون العقل في بداية نشوء الحضارة عقلا تابعا منفعلا، يستلهم قضاياه مما يغدقه عليه مثاله أو مصدر غلبته. وهنا يمكن القول إنّ العقل يخضع لمقولة ابن خلدون حين يقول: "المغلوب مولوع بتقليد الغالب"[21]. عقل تابع لأطر متعالية عن وعيه وفهمه، ومغلوب على أفقه التحليلي والتركيبي، وبالتالي يصبح العقل ضمن مسيرة الحضارة الإسلامية

---

(20) العقل التدّاولي ننظر إليه من خلال البعد الاشتقاقي: دال، دولة، أي تغير وتبدل من حال لحال ولا نقصد التبدل والتَّغير في المبادئ وإنما التبدل والتداول يكمن فيما أسميه بالدور الحضاري.

(*) يقوم التقسيم على القول إن الحضارة تمر ب: الميلاد، القوة، الضعف. أو: روح، عقل، غريزة.

(21) ابن خلدون، عبد الرحمان، **المقدمة**، ج، ص163.

عقلا تابعا للوحي والسنة، وبالتالي فهو لا يحلّل ولا يمارس النقد لكونه لم يبلغ مرحلة **الفطام الحضاري**بعد.

ومقولة العقل التابع نستشف معانيها من خلال الإشارات الآتية:

1 - دلالة الاقتداء: يفرض ميلاد الحضارة أن يقتدي العقل بمثال أو مصدر أعلى منه في التّعقيل والنظر، فالعاقل التابع نقصد به أول الأمر العقل المُقتدي الذي يقتدي إما بمرجعيات عرفانية تعتمد الوحي أو الإشراق كمصدر للمعرفة، أو أن يقتدي بمناهج وطرق تفكير غير موجودة في بيئته، كما اقتدى المسلمون زمن عمر بن الخطاب بالفرس في أمور الإدارة، أو كما يقتدي العرب بالفكر الغربي المعاصر في مسائل المنهج والتقنية. وكما كان الفكر الغربي في بداية عصر النهضة تابعا لفلسفة التنوير الرشدية، حيث شهد العقل التابع حركة الترجمة والنقل.

والتابع هنا بمعنى الذي يقتفي أثر الشيء فيطلبه، والغاية من الاتباع الوصول إلى سبل الرشاد كما جاء في القرآن. وبما أن العقل التابع هو أقرب من حيث التكوين إلى الطبع الأول الذي خلق عليه العقل يكون بالضرورة طالبا وتابعا للأثر، ونستدل على هذا من خلال لسان العرب حيث نعتوا التابع بالمُقتفي الأثر: "تبع الشيء تبعا، وتباعا في الأفعال، وتبعت الشيء تبوعا، سرت في إثره واتبعته وتتبعه، قفاه وتطلبه متبعا له وكذلك تتبعه"[22].

2 - دلالة الولاء (أي الربط): العقل في مراحل التكوين الأولى محتوم عليه الولاء لمصادر تكوينه، لكونه غير قادر في بداية الأمر على مجاوزة ما يراه مكملا لوجوده، فالعقل لم يكن عند مرحلة الدعوة مستقلا عمّا يتنزل من قرآن أو حديث، بل كان يعلن الولاء لهما باعتبارهما مصدرين متعاليين عنه في إنتاج المعرفة، لكنّ الولاء بمعنى التّبعية تنتهي مرحلته عندما يتوقف المصدر عن إنتاج المعرفة، عندئذ ينتقل العقل من طور الاتباع إلى الإبداع. ونستدلّ على فكرة الولاء من خلال اللغة، فلقد ربط أهل اللغة الولاء (ربط) بفعل التتبع، وذلك يُفهم من خلال: "الاتّباع الولاء، يقال تابع فلان بين

---

(22) ابن منظور، **لسان العرب**، ج: 8، كار ثاكر، لبنان، ص: 27.

الصلاة وبين القراءة إذا والى بينهما ففعل هذا على إثر هذا، بلا مهلة بينهما، وكذلك رميته فأصبته بثلاثة أسهم تباعا أي ولاء"[23].

3 - **دلالة التطور والنّمو**: ونقصد من خلال هذه المقولة أن ميلاد العقل في حضارة لا يكتمل نموه، بل هو في نمو وتطور، حتى يبلغ حده ومداه عندئذ ينقلب على عقبه، ونستدل على ذلك من خلال تشبيه نموّ البقر، ففي لسان العرب أن البقرة لا تصير بقرة إلا بعد أن تنمو وتتخطى عدة مراحل سموا أول مرحلة منها بالمرحلة التّبيع: "ولد البقر أول سنة تبيع، ثم جذع، ثم ثني، ثم رباع، ثم سدس، ثم ضالع. قال الليث: التبيع العجل المدرك، إلا أنه يتبع أمه بعد. والتبيع من البقر يسمى تبيعا حين يستكمل الحول ولا يسمى تبيعا قبل ذلك فإذا استكمل عامين فهو جذع فإذا استوفى ثلاثة أعوام فهو ثني وحينئذ مسن"[24].

والعقل من حيث النمو يكون تبيعا إلى غاية أن يدرك القرن، إذ بعد دخوله في القرن الثاني يصبح قائما بذاته لكونها ألف وكون أدواته وقواعده، ويستطيع أن ينتج المعرفة دون اللجوء إلى مصادر متعالية عنه، بل يجعل ما كان يتلقّاه في المرحلة الأولى موضوعا للبحث والتأمل والمساءلة.

ب - العقل المبدع (R. créative)

عندما تجتاز الحضارة عتبة التشكل والتكوّن، يصبح العقل في طور الإبداع والخلق، ويصبح الإنسان هو القوة الأولى ومعيار التقدم، وبعدما كان العقل التابع عقلا منفعلا منساقا وراء الوجدان يصبح في هذه المرحلة عقلا فعالا، يعمل ضمن معايير وأنساق التفكير، ويصبح الوجدان والإيمان موضوعا للتساؤل النقدي، ويكون للبرهان الدور البارز. والعقل المبدع نحدد خصائصه من خلال ما يأتي:

1 - **دلالة القدرة**: ونقصد امتلاكه لقدرة خلق المفاهيم، واستنباط

(23) المصدر نفسه، ج: 8 ص: 29.

(24) المصدر نفسه، ج 8، ص: 27.

الأحكام، وإنتاج مناهج البحث، فهو من حيث هو قادر عقل مبدع، لأن القدرة دالة في اللغة على الإبداع. ولقد جاء في لسان العرب ما يترجم ذلك: "... بمعنى قادر وهو صفة من صفات الله تعالى، لأنه بدأ الخلق على ما أراد على غير مثال تقدمه لقوله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾"[25]. ومن جهة أخرى يطلق لفظ المبدع على كل من يأتي بأمر على خلاف ما هو موجود ومعروف بحيث يشترط فيه الجودة لقول ابن منظور: "والبديع، المبتدع والمبتدع وشيء بِدع بالكسر أي مبتدع، وأبدع الشاعر جاء بالبديع، وقد بدع بداعة وبدوعا ورجل بدع وامرأة بدعة إذا كان غاية في كل شيء"[26].

2 - **دلالة التأسيس**: فالعقل المبدع هو عقل مؤسس لكل ما يتم به حصول الأشياء والصور، أي أنه قادر على أن يُكَون ما يتم به الشيء من حيث هو عقل متصور للأسباب والغايات، فأهم ما يميز العقل المبدع قدرته على إيجاد الشيء من اللاشيء، ويمكن أن نستدل على ذلك من خلال ما تحمله اللغة: "الإبداع إيجاد الشيء من لا شيء، وقيل الإبداع تأسيس الشيء عن الشيء"[27].

3 - **دلالة الرسوخ**: والعقل من حيث هو ملكة راسخة يفترض أن يكون من حيث هو راسخ عقلا مبدعا، لأن الإبداع (الخلق) يفيد معنى الهيئة الراسخة: "الخلق بالضمّ هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بيسر من غير حاجة إلى فكر وروية فإذا كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة عقلا وشرعا بسهولة سميت الهيئة خلقا حسنا"[28]. فالعقل كالشرع يعتبر هيئة راسخة تصدر عنها الأفعال والتصورات.

(25) **لسان العرب** ج: 8 ص: 7.

(26) المصدر والكان نفسه.

(27) الجرجاني، على بن محمد، **التعريفات**، تحقيق: إبراهيم الأنبا ري، دار الكتاب العربي، بيروت، ج 1، ص324.

(28) **التعاريف**، ج: 1 ص: 324.

ج - العقل المستكين

ومن خلال مسيرة العقل التداولي ضمن حركة التاريخ يصبح مفهوم العقل المستقيل الذي وظفه الجابري هو الذي نشير إليه بالعقل المستكين، فمادام العقل لا يقدّم استقالته لكون ذلك يتناقض مع مبادئه، فهو يمر بحالة استكانة أو **سبات حضاري**، فلفظة الاستكانة في اللغة العربية تدل على الضعة بعد القوة، والاستراحة بعد العمل، والعطالة بعد الحركة. ومن ثمة يغدو فعلا خارج نطاق الإرادة، بل يرتكز على العوامل الموضوعية التي تتحكم في سير الحضارة.

واختيارنا للفظة الاستكانة تستمد وجودها من تراثنا اللغوي، إذ المصطلح يُشتق من فعل ثلاثي سكن، وتقول العرب: سكن أسكن استكن تمسكن، استكان، أي خضع، ونستدل على ذلك ومن خلال حديث أحد المخلفين الثلاثة (كعب) حين قال: "أما صاحباي فاستكانا وقعدا في بيوتهما". -أي خضعا وذلّا- [29] فالعقل بعد أن يفقد وهجه تأخذه حالة من الخضوع والخنوع، وتبدأ الأفكار التي أنتجها تنتقم من مشربها، لأن الأفكار كما يقول مالك بن نبي تنتقم من صاحبها حين تُخذل تاريخيا.

ويمكن لمفهوم العقل المستكين أن يُفهم ضمن الدلالات الآتية:

1 - الاستكانة ودلالة الإكراه: إنّ الشيء لا يستكين إلّا بفعل قوّة أكبر من قوّة تحديه الراهنة، فالعقل عندما يكتمل حقبة الإبداع يكون قانون التداول قد بدأ في رسم معالم التحول، عندها لا بد للعقل المبدع أن يتحول إلى طور الاستكانة أي الخضوع بفعل قوة متعالية عنه. والعرب تقول في هذا المعنى: أكانه الله، يكينه إكانة، [30] أي أخضعه حتى استكان، أي أدخل عليه من الذّل ما أكانه. وإذا كان الرجل يُكنّه الذّل فيستكين لمذّله، فإن العقل يَكن بفعل خذلان الأفكار المُميتة أو القاتلة.

---

(29) **لسان العرب**، ج: 13 ص: 218.

(30) **لسان العرب**، ج: 13 ص: 371.

2 - الاستكانة ودلالة الفوضى: والمعنى الثالث عدم خضوع العقل لجملة المبادئ والقواعد التي تؤطره كعقل مبدع وفعال، لأنه تبين من خلال تجارب الأمم أن العقل عندما يعمل ضمن جملة الأنساق والأطر يكون أكثر فعالية، ومشكلة الفكر العربي أن العقل غير خاضع لمنظومات التفكير، ويمكن في هذه الحالة أن يكون مستكينا للفوضى، أي خاضع للهوى والميل والرأي، أو أن يكون مستكينا للوهم وللأساطير، ومشدودا للعوالم السحرية التي تجعله عقلا حالما يسبح في فضاءات الوهم ومتاهات العرفان والوجدان، فالاستكانة هنا استكانة للوهم.

3 - الاستكانة ودلالة التّواري والتّخفي: وقد نوظف مصطلح العقل المسكين بمعنى العقل المتواري خلف تجليات اللاعقل، أي خلف ما هو في الحقيقة غير معقول لكنه يتجلى بفعل الاستكانة على أنه معقول. والعرب أطلقت على تلك الحالة **باستفعال السكون**، يقول ابن منظور: "والاستكانة استفعال من السكون. لأن الخاضع الذليل خفي فشبهه بذلك لأنه أخفى ما يكون من الإنسان"[31].

4 - الاستكانة ودلالة القيد: يكاد الفكر العربي المعاصر أن يتفق على أن العقل في دائرة الثقافة العربية الإسلامية يشهد تكبيلا وقيدا من قبل عوامل ذاتيّة، وأخرى موضوعية تجلت من خلال عصر الانحطاط، حيث أصبح العقل مقيدا بأنظمة وآليات لا تتطابق وطبيعةَ العقل الإنساني من حيث هو عقل مبدع ومفجر، وهذا المعنى هو أقرب إلى معنى التكتيف (التقييد)، كأنّ الإنسان العربي قام بتكتيف عقله بعد حقب من الإبداع الحضاري، وكل تكتيف ينجرّ عنه بالضرورة استكانة، وجاء في لسان العرب: استكان، كتف يكتف كتفا وكتيفا، أي مشى مشيا (المشي الفوضويّ).

5 - الاستكانة ودلالة الضوي: وغالبا ما تكون الاستكانة بفعل الضعف، والعقل من حيث هو قوة مفكرة يمر بحالة من الضعف والانحطاط، عندها يضوي -يضعف- (يطلق على الجسم الهزيل) ويدخل في

---

(31) **لسان العرب**، ج: 9 ص: 295.

حالة الاستكانة والسبات، ويمكن أن نتفق مع المفكر العربي برهان الدين غليون عندما يتحدث عن العقل المُغتال. وهذا المعنى نستشفه من خلال كلام العرب حين تقول: "ضرع أي -ضوى- وقد ضرع الرجل إذا استكان"[32].

لا يعلن العقل المستكين عن استكانته من حيث هو عقل بل الاستكانة واقعة عليه من حيث هو حال وملكة، وبالتالي، لا توجد لدية حالة إصرار أو إرادة كما تفضل به محمد عابد الجابري، بل توجد به علة وعطالة، وأنّ كلّ ملكة في الإنسان حين تصيبها العطالة تجنح للسكون.

إن هذا المقال قد لا يفي بما نتصور من بدائل ومشاريع مستقبلية، لكن سنعمل مستقبلا على بلورة الأفكار المقدّمة، ونرجو أن يكون الفكر العربي قد أسس لمرحلة نقد النقد التي تساهم إلى حدّ بعيد في تقديم البدائل والمجاوزة الفكرية لكلّ ما هو مقدم من مشاريع فكرية عربية، والتجاوز لا يعني أن نتعالى أو ننقص مما قدمه الفكر العربي المعاصر، بل نقصد أن التجاوز هو حوار وتجاور، مضايفة ومؤانسة.

وكل ما تفضلت به لم يكن الغرض منه نقد الجابري من أجل النقد فقط، كما يمارسُ زمرة من الكتاب العرب، بل إنّ الغرض من نقد الجابري تشبيع الثّقافة العربية بوجهات النظر، لأن الجابري سيبقى رغم كلّ شيء المفكّر العربيّ الذي استطاع أن يؤسّس أرضية للتفلسف المتقدم، وأن يُخرج الفكر العربي من ظاهرة التأريخ والتدوين، ويكفي الجابري فخرا أن يغدو موضوعا للمساءلة الفلسفية.

---

(32) الزمخشري، **محمود بن عمر**، الفائق ج: 2، دار المعرفة، لبنان، ط2 ص: 335.

السياسة والوحي في قراءات

محمد أركون: سؤال الحدود والمنطلقات*

❖ ❖ ❖

يقودنا الحديث عن الوحي والسّياسة في الفكر السياسي الإسلامي إلى الحديث عن مفهوم السلطة العليا والسّيادة حتما، والتي لا يمكن حصرها في النظرة الدينية البحتة مثلما هو حاصل في المسيحية أو اليهودية، بل إنّ مفهوم السلطة والسيادة العليا يتخذ أشكالا متنوعة، يتداخل فيها الشرعي مع الوضعي، والنقلي مع العقلي، والذاتي مع الموضوعي، وتحضر فيه ثنائيات أخرى تؤثر في بلورة الفكر السياسي منذ حادثة سقيفة بني ساعدة بالمدينة.

تحضر القبيلة كمفهوم سياسي في الخطاب السياسي من خلال مصطلاحات متنوعة ومختلفة كالعصبية والشوكة والحميّة، والتي لا يمكن إلا أن تنبلج آخر الأمر في الحكم وقيام الدولة، وإقامة المجتمع العمراني.

كان ابن خلدون من أكثر المفكرين الذين تفطنوا لعامل القبيلة في تأسيس الدولة، بل ذهب إلى أن القرشية باعتبارها عصبية متغلبة في فترة من الزمن اشترطها الفقهاء كركن من أركان الحكم، ولو كانت القرشية عصبية غير متغلبة ما كانت لتشترط في الآداب السلطانية.

يقودنا هذا التشخيص إلى القول بأن الفكر السلطاني كان يدرك عمق إشكالية السيادة والشرعية، فالعصبيات غير القرشية كانت تطمع في السلطة

(*) منشور في مجلة الجمعية الفلسفية المصرية سنة 2006.

وبسط السيادة، غير أن هذا التوجه سيخلق مشاكلا جمة في كيان الدولة الناشئة، وستظهر إشكالية الشرعية أكثر مما هي كانت عليه في صدر الإسلام. ذلك أن مبدأ القرشية ذاته لم يستطع تجاوز العصبيات داخل القبيلة ذاتها، فكل البطون القرشية الكبرى كانت تطمح إلى السلطة من باب مفهوم القرشية العام. لقد خلق ذلك الطموح محاولة بعض البيوتات تضيق سقف السيادة في الفصيلة وليس البطن، مما خلق صراعا داخل البيت القرشي. إن فخر البيوتات يتجلى من خلال التفريعات الفقهية داخل القرشية، فأمجاد الجاهلية عادت من حيث الاسم والكنية[1]، أومن خلال شعر النقائض[2] المستمر لحد اليوم في الخطابات السياسية والأدبية المتنوعة.

إن السيادة والسلطة مقترنان بالبيت والعشيرة أكثر من القبيلةحتى، ففي ذات القبيلة الواحدة نجد صراعا مريرا بين البيوتات، فقريش باعتبارها قبيلة تستند إلى شرعيتها التاريخية من حيث كونها موطن بيت الله، ومسقط رأس خاتم الأنبياء، وهي ذاتها تنقسم من الداخل وتتشتّت، فالبيت الأموي يجعل من القرشية وِجاء إيديولوجيا، لكن يُعطله تعطيلا في الوقت ذاته، لأن

(1) نضرب مثالا على ذلك ماقاله يزيد بن معاوية حين قتل الحسين بن علي رضي الله عنه:

ليت أشياخي ببدر شهدوا جزع الخزرج من وقع الأسل

لأهلوا واستهلوا فرحا ثم قالوا يا يزيد لا تشل

قد قتلنا القرم من ساداتهم وعدلنا ميل بدر فاعتدل

لست من عتبة إن لم انتقم من بني أحمد ما كان فعل

(*) الكنية التي تفصح مفهوم آخر للسيادة والسلطة فنلاحظه في شخص الحجاج بن يوسف الثقفي الذي سمى نفسه بكليب، وهي إشارة إلى كليب بن وائل ملك بكر وتغلب في الجاهلية، والذي كان جبارا فتاكا، وكأن الحجاج حاول أن يتمثله في سلوكه وسياسته، فمهوم السلطة لا يقترن في ذهن الحجاج بشرعية النص ولا يرجع إلى مفهوم الحاكمية، بل السيادة عند الحجاج بن يوسف تتحدد من خلال مفهوم القوة فقط، فالسيف هو علامتها، والدم هو شارتها، وقطع الرؤوس هو قوامها، وصلب الأجساد إعلامها. والدليل على ذلك أن الحجاج ضرب الكعبة وقتل في ساحتها الناس، بل قتل من تمسك بستائرها رغم أن النص القرآني حرم القتل في الحرم... وهذا يعكس أن مفهوم السيادة لم يكن نابعا من الشرعية الدينية ولا من تأويل النص القرآني بل كان نابعا من العصبية ومنطق البيوتات.

(2) عودة الهجاء والفخر من خلال أعلام تلك الحقبة (الفرزدق - جرير - الأخطل...).

الإقرار بالشرعية القرشية يؤدّي إلى الإقرار بشرعية بعض البيوتات داخل قريش، وعلى رأسها البيت الهاشمي. وفي البيت الهاشمي ذاته حدث صراع بين بطونه، ثم في ذات البطن الواحد حدث صراع مرير مثلما هو الحال في بيت أبي طالب، ثم يحدث التشتت في الفخذ والسّاق والفصيلة وفق تقسيم النّسابة.

كان لا بد أن يقترن مفهوم السلطة والسيادة بالقوة، فالبيت الأُمويّ قهر البيت العلويّ ثم البيت الزبيريّ، وهي أركن البيوتات من خلال العمل الدّعوي، رغم أن البيت الأموي أضعفها لكون أغلب أعلامه دخلوا الإسلام عام الفتح، وأغلب زعمائه من الطلقاء، الذين كانوا أكثر الأعداء بأسا وشدة.

لا أريد من المدخل التحليلي التحدث عن مفهوم السيادة والسلطة كما تطرح الآن، بل أريد أن أبَيِّن من خلاله أن الفكر المعاصر يحاول إقحام الكثير من المفاهيم التي لم تكن أبدا ممارسة في واقع الحياة السياسية آنذاك، فلم تكن تلك المفاهيم المتداولة حول سيادة النص وحاكمية الله إلا عند الفئات الأكثر تطرفا وبعدا عن البيت القرشي الكبير، فالخوارج نتيجة أغلبهم من الأعراب اتجهوا نحو القول بمفاهيم الحاكمية وتحكيم النّص باعتبار الله هو السيد المطلق، وهو الحاكم الأوحد. ومن ناحية أخرى، لا يمكن لأيّ رجل أو قبيلة أن تدّعيَ قداستها فكل المسلمين أمام الله سواء، والسلطة لمن اختاره المسلمون خليفة وإماما ولو كان حبشيًّا.

اتجهت الخوارج نحو تغليب سلطة الشخص (الزعيم) وممارسة حاكمية الزعيم لا حاكمية الله، فأغلب الفرق الخارجية إنما سُميت بأسماء أصحابها كالأزارقة، والقطرية، والأباضية، والشبيبية،... وحتى البيت العلوي تحول من المركز إلى الأطراف، فقُسِم البيت العلوي تقسيما يتناغم وإيديولوجيات المصلحة والمغالبة.

ومنه نطرح الإشكال الآتي: هل يمكن القول إن الفكر السياسي الإسلامي انطلق من سلطة النّص فعلاً؟ وهل يمكن القول إنّ السيادة ترتبط بالله كقوة متعالية عن الإنسان؟ وهل يمكن الإقرار بسلطة الدين الإسلامي؟؟ وهل السياسة اقترنت بالوحي فعلا؟؟

تقتضي المساءلة اختيار باراديغم "**أنموذج**" لكي نتقدم من خلاله فلسفيا، والقصد من ذلك أن الأنموذج ما هو إلا أحد قطبي المحاورة، نستدعيه كما استدعى أفلاطون سقراطًا. ولم نجد في السياق السابق خير محاورٍ من محمد آركون لكون كتاباته الفكرية تتسم بمحاولة تنطيق مفاهيم السلطة والسياسة في حقلها الثيولوجي من خلال نظرته المرتبطة بتحليل علاقة الفكر السياسي بالفكر الإسلامي كمعطى ثيولوجي.

ننبه القارئ الكريم -قبل التطرق لتلك المساءلة -أننا في مقدمة المقال وضعنا جملة من الأسس للمساءلة الفلسفية، وعليه سننطلق من السؤال التالي: ما حدود المساءلة الأركونية للفكر الإسلامي.؟؟ وما حدود المراجعات الفكرية لفكره؟؟

وقبل البدء في عملية التحليل، ننبّه أنّنا لا نقصد من مفهوم الحدود ما يَعلق بالمفهوم الأصولي (علم) أي وضع نهاية وحدود قانونية، بل نوظف الحدود ضمن حقل ابستيمي، والغرض من ذلك تبيان منتهى أفق النظرية، والحد الذي يمكن أن تنقلب عنده إلى ما يمكن اعتباره ضدا لها. وعليه، سنطبق مفهوم الحد بمعنى البحث عمّا وراء المنطوق والمكتوب، ولذلك كان الترتيب على الوتيرة التالية:

1 - حدود السؤال

يحاول محمد أركون أن يُبلور جملة من الأسئلة ليضعها كأرضية لفرضياته المعرفية، لذلك ينطلق من السؤال المركزي الهامّ محاولا أن يضع المسألة المطروحة ضمن التاريخ الإسلامي، ومتعلقة بالصيرورة الاجتماعية والثقافية، التي ساقت الفكر الجماعي لممارسة السلطة في المجتمعات القبلية حسب أركون، ومن ثمة بناء تصور آخر يربط كل سلطة بالواقع الاجتماعي أساسا(3).

---

(3) أركون محمد، **الفكر الإسلامي**، نقد واجتهاد، تر: الهاشم صالح، دار الساقي للنشر، ط3، س 1998، ص138.

ينخرط السؤال ضمن خطاب التعرية، والمُتجه صوب من لعب الدّور الأساسي في بلورة مفاهيم السلطة والسيادة العليا ؟؟

لا يجد أركون حرجا في القول إنّ علماء الدين (الفقهاء) لعبوا دورا كبيرا في صياغة جملة من المفاهيم السياسية، والتي غالبا ما تتجه نحو الحديث عن الشرعية والمشروعية، عن الأفضل والمفضول، عن الحدود والشرع، عن مقاصد الشريعة الإسلامية، عن الخلافة والإمامة... لكنّ السؤال الآخر لم حدث ذلك ؟؟

يجعل محمد أركون القرن الثالث الهجري بداية التنظير السياسي الموغل في النّص، فالشيعة انخرطت في التأويل وتوظيف النّص لصالح نظرية الإمامة بالمفهوم الشيعي المتخم بالآراء السياسية التي تخدم إيديولوجية آل البيت العربي ظاهريا، وتخدم آل البيت الفارسي باطنيا.

تولدت تلك المنطلقات عقب حادثة صفين، ثم مقتل الحسين في كربلاء، لقد خلق الشِّيعة من المأساة التي تعرّض لها آل البيت فلسفة خاصة، تحمل مواصفات الحق المُفتقد، والظّلم الممارس، والجور العام... وصوّرت الإنسان المستضعف في الأرض متخفّيًا ومتّقيًا ومنتظرًا الفرج من السماء... غير أنّه يحمل في ذاته مفاهيم الأمل والرجاء ويبشر بنزول الإمام المهديّ ليملأ الأرض عدلا وأمنا.

يُعتبر هذا الخطاب حسب أركون خطابا خطيرا في الفكر الإسلامي، لأنه يخرج عن حدود السؤال التقليدي المُؤرخ له مع حادثة السقيفة. لقد فتح الخطاب الشّيعي السياسة على مفاهيم جديدة تَربط سيادة الإمام بالسيادة العليا، فمرتبة الإمام تقع بين منزلتين، منزلة الربوبية والألوهية، ومنه يصبح الإمام ممارسًا للتّدبير الإلهيّ، وممتلكًا عندئذ سلطة عليا وسيادة مثلى تستمد شرعيتها من الله.

لقد أفضى المفهوم الشّيعي إلى إنتاج جملة من المفاهيم المحايثة للمفهوم الأصلي، فأصبحت السّيادة العليا ترتبط بالعصمة والكمال، لأنه لا يمكن أن نُقر بالسّلطة المطلقة للإمام دون الإيمان بالعصمة واستمرار النبوة المجازية في شخصه.

نعتقد أن تلك المفاهيم وإن كانت تُنظّر في الحقيقة لحاكم مستقبلي فهي من حيث منطق اللّامنطوق تُحاول أن تُقوّض سلطة الحكم القائم ونظامه بحجة أن الإمام المُنتظر هو الأوحد المُؤهَّل لقيادة الأمة نحو النّجاة كما يقول أركون: "المدعوون بالأئمة المعصومون والمسؤولون في الدنيا عن سير البشر نحو النجاة الأبدية"[4].

في المقابل، يرى محمد أركون أن الفكر السّني اتجه نحو تبرير السّياسة القائمة، من حيث تطويع النصوص الدّينية لفائدة البيوتات القرشية الحاكمة، فمفهوم الفتنة المذكورة في القرآن والحديث النبوي استثمرت في سياق السياسة المدنية، فالحاكم الموجود ينبغي طاعته ومبايعته، لأن السياسة في ظل حكمه أفضل من الفتنة القاتلة: "**حكم جائر خير من فتنة قائمة**"، وأصبحت هذه المقولة من صميم السياسة السلطانية.

انخرط بعدها الفقه السني في الأحكام السلطانية، وخاصة، الارتكاز على مفهوم طاعة أولي الأمر. إن محمد أركون كان صائبا حين تحدث عن عملية انخراط الوحي في عملية تقعيد السياسة السلطانية لصالح عصب وبيوتات تطفلت على التاريخ والحضارة.

يدل مفهوم الحكم الجائر على أن السلطة والسيادة مرتبطة بمفاهيم واقعية بعيدة عن النص وتخومه، فالجائر لا يمكن أن ننسب إليه مفاهيم السيادة الروحية، أو أنه يخضع لسلطة النَّص، لكون سلطته نابعةً عما تحدث عنه ماكس فيبر في علم الاجتماع السياسي، حين أكّد أن السلطة هي نتاج علاقة القهر والإكراه، وأنّ القوة هي التي تحدّد السيادة في كل صور الدولة.

يعتقد محمد أركون أن المفهوم "**الخليفة**" السني، والمفهوم "**الإمام**" الشيعي يمثلان حضورا للوحي، فالسنة ينطلقون من نصوص قرآنية تسمي الحاكم **خليفة** كما هو الحال بالنسبة لداود وسليمان، وبعض الأحاديث النبوية التي تقرّ بأنّ الحكم بعد الرسول يكون **خلافة راشدة** ثم يعقبها ملك عضودٌ.

---

(4) المرجع نفسه، ص138.

ومفهوم **الخليفة** وإن كان أكثر واقعية من مفهوم **الإمام** من حيث كون **الخليفة** غير معصوم عن الخطأ، ومشروطًا بجملة من الشروط ممكن توفرها في المسلم إلا أنّه في المقابل مترع بالتوظيف الحيوي للنص الديني، فسلطة الخليفة تكمن في سلطة الله وحاكميته.

لا نتفق مع أركون في نقطة هامة، وهي أن **الخليفة لا يحكم باسم الله** كما هو في الحكم الثيوقراطي المسيحي أو اليهودي أو الوثني قبلهما، بل **الخليفة** يحكم **بأمر الله**، والحكم بأمر الله ليس كمفهوم الحكم باسم الله، فالأول يفصل بين الحاكم والله ويُبيّن أن هناك سلطة متعالية آمرة وهناك سلطة منفذة، بينما الثاني يتجه نحو التطابق بين المُفوِّض والمُفوَّض.

ويمكن أن نتفق مع محمد أركون في بعض أوجه ما قاله، لكنّ مفهومَ الخليفة المقترن بسلطة النص لم يوجد بعد الخلفاء الراشدين إلا على مستوى الحلم واليوطوبيا، فأغلب من تقلّدوا المناصب بعد مقتل عليّ لم يُنظر لهم على أنهم خلفاء وإن نطقوا بها، بل اعتبروا ملوكا وسلاطين فقط، وفي أحسن الحالات أطلقوا عليهم اسم أمير المؤمنين.

أما المفهوم الثاني فيجعل السلطتين متطابقتين، فشخصية الحاكم متماهية في ذات الإله، ولهذا فإنه من الواجب معرفة حدود المفهوم فلفظة خليفة أكثر عقلانية من لفظة الإمام عند الشيعة، ذلك أن مفهوم الإمام يقترن بوجود ذات إنسانية خارقة للعادة، تستمد وجودها من العصمة، فهي متحدة بالعقل الفعال، وكأن الوحي لم يتوقف مع خاتم الأنبياء، إذ هو مستمر في ذات الإمام معنًى وعرفانا، وليس لفظا وقولا. من هنا يصبح الشيعة أقرب إلى النظرية الثيوقراطية، ويصبح النقد الأركوني جائزا من حيث البنية والمنهج.

انخرطت الشيعة في تلك المفاهيم السياسية نتيجة وجودهم خارج السلطة، كما أن الاضطهاد والتعذيب والمطاردة المستمرة جعلتهم ينخرطون في عملية التّسويغ الشرعي لعلة استمرار النزاع والتوتر: "إذ أن هذه

المنازعات تعبر عن التوتر بين منظومة التسويغ الشرعي القرآني للسلطة ومنظومة السلطة القائمة"[5]. فالتوتّر القائم بين منظومتين قد فتح باب الاجتهاد السياسي عن طريق علم أصول الفقه والأحكام السلطانية على الأقلّ.

يجوز لمحمد أركون عند معالجة تلك الظاهرة الاستعانة بمعايير غربية لدراسة الظاهرة السياسية، الناجمة عن تصورات وضعية تُوظّف النّصّ الشّرعيّ لصالحها باستمرار: "إن التصورات المشكلة والمتخيل الديني (الإسلامي) بشكل عام عن السّيادة العليا والمشروعية قد بقيت كامنة وجاهزة دائما للاستنفار والتنشيط"[6].

إن ظاهرة التوظيف لازالت حاضرة في أدبيات الحركات الإسلامية المعاصرة لحد السّاعة كما يقول محمد أركون، ولازال المُتخيل السِّياسي يستمد من الدين الإسلامي وجوده وقوته، فالمجتمعات العربية والإسلامية منخرطة في تاريخ علماني معلمن اليوم أكثر من أي وقت مضى، وهي قاصرة على بلوغ الحداثة لتبنيها الآراء الشائعة والمحافظة جدا بخصوص الإسلام، ولكون مشروعها مبنيًّا على المطالبة بالحق والعدالة، وباضطهاد أقل، مستخدمين في ذلك ترسانة من مفردات اللغة الدينية، لأنها اللغة الوحيدة التي يحسنونها ويتقنوها كما يعتقد أركون[7].

لكن السؤال الأركوني غالبا ما ينقلب على نفسه، فإذا كان أركون يريد تقليص مهامّ الفقهاء في عملية الاجتهاد والسياسة، بحيث يجب اتهام علماء الدين بتحجير العقل الإسلامي، وغلق باب الاجتهاد منذ عهد المرابطين بالخصوص، فالمُلاحظ أن ما قاله في المقال التالي يرجع عكس ما يحاول محمد أركون أن يقيده بالسؤال العلمي: "إن هذا الموقف أمام هيبة التراث

---

(5) أركون، محمد، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، مركز الإنماء القومي للنشر، بيروت، ط2، س 1996، ص183.

(6) أركون، محمد، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص139.

(7) أركون، محمد، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص19.

الديني، وأمام هيبة التراث الفلسفي العائد إلى معلم مؤسس، هو الذي يميز بالضبط العقلية القروسطية أو الفضاء العقلي القروسطي "[8].

ومن جهة أخرى عندما يطرح أركون السؤال التالي، يكون قد استنجد بفقيه ومتكلم ورجل دين بالمعنى التام للكلمة، ونقصد ابن رشد، ولنتأمل سؤاله: "ما هو الدور الذي يمكن أن يقوم به ابن رشد اليوم؟؟"[9].

يحاول أركون أن يحمل السؤال محمل الجدّ، وأن يضع على عاتق الفيلسوف والمثقف العربي مهام البعث والتجديد من وحي شخصية ابن رشد. لكن بالرغم من كل ما نصبغه اليوم على ابن رشد من ألقاب ومديح يبقى ضمن خانة الفقهاء ورجال الدين والدولة معا.

ومنه يصبح أركون هو الآخر موظفًا ابن رشد ضمن إيديولوجيته الخاصة، وهذا يقودنا إلى القول إنّ ابن رشد وابن خلدون يوظّفان توظيفا إيديولوجيا في الفكر العربي المعاصر باستمرار، ومن طرف تيار علماني أو مادي بالخصوص، والمشكلة أن المُوَظِّف يتناسى طبيعتهما التاريخية ومركزهما الاجتماعي وتكوينهما الديني.

2 - حدود الافتراض

يسعى محمد أركون إلى وضع جملة من الفرضيات والاحتمالات، تتحول بفعل التنظير إلى مسلّمات علمية عنده لا إلى مراجعات، ومن بين أشهر فرضياته التي تخص تصوراته الفكرية، تلك التي تقوم على وضع القرآن في الخانة نفسها والتي وضع فيها الكتاب المقدس، سواء لدى النصارى أو اليهود، ومنه تصبح الفرضيّة قائمة على القول إنّ القرآن تعرض للتلاعب والتحريف مثلما تعرض له الكتاب المقدس، وأن المحرّك والعامل هو الدافع السياسي (تسييس الوحي)، وبتعبير آخر فإنّ المناخ الذي جمع فيه

---

(8) محمد أركون (**ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير**) مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد الرابع لسنة 1999، ص25.

(9) المرجع نفسه، ص23.

القرآن تميّز بشدة الصّراعات السياسية حول الإمامة والخلافة، مما دفع حسب اعتقاده بعض المتحزبين إلى التلاعب بنصوص القرآن من أجل إضفاء الشرعية على البعض ونفيها عن الآخر، قد لا يقصد أركون أن التلاعب مس النص اللفظي بل إنّ التلاعب حدث على مستوى الفهم والمعنى، وبالتالي كان التأويل هو الذي يُحدّد الوظيفة الجديدة للنص القرآني، ففي عهد النبوة كان القرآن مرتبطا أشدّ الارتباط بالوظيفة الدعوية التنويرية لكنه بعد ذلك وُظف لمهام سياسوية، وهي خاصية لم تكن محصورة على القرآن فقط على رأيه، بل كل ما يطلق عليه اصطلاحا وحيا، يقول أركون: "وللوحي وظيفة حيوية محركة له في التاريخ منها رمز المنفى في اليهودية، والخلاص في المسيحية، والهجرة نحو المطلق في الإسلام"(10).

يدفعنا النسق الافتراضي الذي وضعه محمد أركون إلى التسليم بأنّ التأويل والتفسير لم يكن دوما قائما على مطلب ابستيمي يحاول المُؤول من خلاله الوصول إلى الحكمة وإدراك الغايات، بل قائم على مطلب سياساوي يهدف حسبه إلى: "... ولكن مع مجيء عهد الدولة الإمبراطورية فإن تأسيس الممارسة السياسية على قاعدة الإبداعية الرمزية (الدينية) قد انتهى نهائيا. عندئذ حصلت عملية معاكسة لتجربة النبوة، فقد أصبحوا يستخدمون الرأسمال الرمزي المتضمن في الخطاب القرآني من أجل تشكيل إسلام رسمي أرثودكسي وفرضه"(11).

نتفق مع محمد أركون إذا كان يقصد أن التلاعب حدث على مستوى معنى النص، لأننا نعتقد أن المُؤول في أغلب الأحيان يدخل ضمن دائرة التأويل المغلقة، ونقصد أن المؤول يستعمل جملة من الأدوات والطرق لاستخراج المفاهيم والأحكام التي تُقَعدُ نزعته وتوجهه السياسي والإيديولوجي، ويصبح الكتاب المقدس (افتراضا) هو البرهان والمُؤول هو المستنبط، لكن في حقيقة الأمر فإنّ المُؤَول هو البرهان وأن الكتاب هو الشّاهد، وأن المُؤول هو المقرر وأن الوحي هو المُؤيد، وأن المؤول هو

(10) أركون محمد، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص84.

(11) أركون محمد، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، (لافوميكالجزائر)، ص59.

عين الحقيقة، وأن النّصّ هو الدال والعلامة... إن هذا يقودنا إلى الاعتقاد أن عملية التأويل هي محاولة خلق نص موازي للنص الحقيقي في ذاتها، والنّصان المتوازيان يلتقيان في نقطة معينة هي نقطة القول بمركزية الإنسان في أفق فهم العلامة الإلهية، ولكنهما لا يلتقيان في تحديد ما ينبغي أن تكون عليه الدولة والسلطة. إن التأويل ينفّر من النّص المستوي والمسطّح، بل يميل إلى النص المقعّر أو المحدّب، وتصبح التفاسير في الحالة الأولى مسلمات وبداهة، مجانبة للواقع وقريبة من المحسوس، وتصبح في الثانية والثالثة فاتحة للنظر والتخيّل، وبالتالي عصية عن المدرك الحسي لكونها متماهية مع المطلق والمجرد. لقد فطن أركون إلى أن أغلب شعوب العالم تحاول أن تستثمر النّص من خلال التأويل: "أولها وضع شعوب الكتاب المقدّس في حالة تأويلية دائرية وهذا معناه أن تكون مضطرا لأن تقرأ النصوص المقدسة لاستخراج القانون منها وثانيها تعميم الكتاب المقدّس وجعله في متناول الجميع، هذا التوسع للكتاب وانتشاره يؤدي إلى خلع تدريجي للتعالي"(12).

نلاحظ أن الخط التأويلي في تاريخ الإسلام لم يجنح نحو تعليم التأويل لمجموع الناس، بل التأويل في أغلب أحيانه مُعيَّن لنخبة المُؤَوَّل له وفرقته، فالمعتزلي حين يؤول فهو يؤول لمن هو ندٌّ له في علم الكلام، وكفؤ له في دائرة المعقول، فكثير من النصوص الاعتزالية تنفر من إقحام العوام في مسائل التفسير والتأويل، والأشاعرة حرّموا طرح القضايا التأويلية على العوام، وتشهد رسالة الغزالي الأشعري على ذلك "إلجام العوام عن علم الكلام".

كما أن المتصوفة ينطلقون في ممارسة التأويل من قاعدة هامة، وهي أنّ النص متعال عن العوام وأصناف العلماء، بل هو حكر على الخاصة وخاصة الخاصة، أي لمن ألقى الرحمان في أنفسهم أنوار العرفان والبرهان، وحلّى ألسنتهم بالبيان، وجعل أفعالهم برهانًا.

---

(12) أركون، محمد، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص82.

نقرّ أن توظيف النّص والعلامة الإلهية من قبل كل مؤول هو عملية تحوير وتدوين للمعنى، لكننا نعتقد أن الفرضية كان لا بد أن تقف عند حد القول إنّ التلاعب بالمعنى ليس بتلاعب في حقيقة الأمر، بل هو ممارسة لحق الفهم والتفسير، وإنّ المأخذ ليس في عملية التأويل بل في عملية الإكراه على أنه هو عين النص الرباني.

يجد النص حيويته في التأويل أكثر ممّا يجد حيويته في القراءة العلمية التي يريد أركون أن يوثقه بها، وأن استثمار النّص (الوحي) هو الذي صنع الحضارة والتاريخ. ومن ناحية أخرى حتى ولو فتحنا الفرضية على تخوم النظر والحقل الإبستيمي، فالقول بضرورة وضع النّص تحت مجهر القراءة العلمية المادية لا يخلو من التّلاعب ذاته، فذلك أن كل خطاب يدّعي العلمية والمادية هو خطاب إيديولوجي محض، يحاول أن يوظف النّص توظيفا حيويا ضمن المصلحة الاجتماعية والسياسية. يصبح محمد أركون عندئذ ملزما بتجاوز نظرته للنص، من باب أنه يمارس على النّص الممارسات نفسها والتي يرى أنها مورست على النّص منذ أربعة عشر قرنا من تاريخ الإسلام.

قد يعترض القارئ بالقول إنّ الغاية من رؤية أركون هي تحرير النّص من التقديس وهالته، لكننا نعتقد أن النّص الإسلامي لم يُقدس على الإطلاق، لكون المُؤوِل أوله على نحوما، فوجب أن يُحترم حتى يظل التأويل المُقدم صالحا وحيويا. إن التقديس ظاهرة كامنة في الإنسان لا تفرّق بين نص ربانيّ ونصٍّ إنساني، فالشعر الجاهلي قُدّس ليس لكونه نصا بل لكونه إبداعا متميزا، فلذلك كُتب بماء الذهب وعُلّق على أكناف الكعبة.

إن تقديسنا للنص إنما هو تقديس نسبي، لا يجعل من المقدّس شيئًا متعاليًا ومحرّمًا، بل إنه تقديس لتلك القوة التي استطاعت أن تنفذ لروح النّصّ، وأن تعطيه حياة جديدة تُرك التاريخ. لذلك نقدس الله تقديسا مطلقا، لكونه القوة التي وهبتنا الحياة، ونحن بدورنا نقدّس النص لأنه يوجد من بيننا من يستطيع أن يهب النص الحيوية والحياة.

إن التأويل العلمي المزعوم من قبل أركون سيتحول مع تطور العلم إلى

تأويل غير علمي، وسيرفضه الخطاب العلمي المُقبل، وقد يتهمه بالرجعية والدوغمائية...

وهناك مسألة ثانية يفرضها منطق حدود الافتراض، وهي هل فعلا أن القرآن والحديث نصان دينيان لم يتداولا كبقية النصوص الأخرى في تراثنا العربي والإسلامي ؟؟

اعتقد أن أركون إما أنه لم يقرأ تراثنا الفكري في وجوهه غير الأصولية، وإما أنّها منطلقاته الإيديولوجية التي أملت مواقفه النظرية، فالقرآن حضر مع النصوص التراثية في أبخس صورها، وعند أهل المجون يؤول النّص تأويلات يمليها الموقف المجوني (وظفت كثير من الآيات في مواقف مجونية سافلة)، وفي السياسة والاجتماع يحضر النص مع الرأي، ونُخضع النص للرأي لا الرأي للنص، إننا نمارس تعرية النص إذن.

لم يكن النص على الإطلاق متعاليًا وغير محسوس اجتماعيا، بل العكس فقد كان الحاصل هو أن النص ممارس وحاضر في كل الأزمنة، وهو بديل البديل، فاللفظ هو نفسه منذ أربعة عشر قرنا، لكنّ المعنى ليس نفسه، إذن البديل هو الممارسة المحسوسة للمعنى، ومنه تصبح مقولة أركون: "هناك البديل... الممارسة المحسوسة"(13). مجرد أغلوطة مفاهيمية.

أما فيما يخص فرضيته الموسومة "المدونة النصية"، فتفتقد للبعد العلمي، ذلك أن ما قام به عثمان بن عفان هو مجرد جمع لما هو مدوّنٌ أصلا، ولم يأت بجديد سوى أنه تم ترتيب المصحف على ما هو عليه الآن، فلم تُمارس في عهد عثمان بن عفان عملية تأويل أو تفسير، بل كان النص الشرعي ما زال بكرا وجنينيا. إذا، تصبح مقولة محمد أركون التالية ضربا من ضروب الافتراض الناقص: "... انتقل من مرحلة الخطاب إلى مرحلة النص والتدوين في زمن الخليفة عثمان بن عفان في مدونة نصية عرفت بالمصحف، والإعلان عن إغلاق الجمع وانتهائه وتثبيت النص بشكل لا يتغير أبدا"(14).

---

(13) أركون محمد، **قراءة علمية**، ص107.

(14) أركون محمد، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص85.

إنه من سذاجة الافتراض القول إن عثمان بن عفان جمع القرآن على مستوى اللفظ أيضا، لأن ما قام به عثمان بن عفان لا يعدوأن يكون ترتيبا للسور كما قلت سابقا، ومن جهة أخرى توحيد المصحف يعتبر عملا عظيما، إنّه شبيه بتحديد وتوحيد مناسك الحج والصلاة والصيام.

وللعلم فإنّ التدوين الفعلي وقع زمن النبي الذي أمر به صحبه، ونهى أن يدون كلامه (الحديث).

ولهذا يمكن أن يكون الطرح الأركوني مقبولا إذا وضعناه ضمن حركة التأويل والتفسير لا حقا، لأن المشكلة تكمن في إنتاج المعنى. والمسلم وغير المسلم يعلم جيدا أنه من السذاجة الطّعن في اللفظ القرآني (بغض النظر عن الحديث)، لكنه يمكن الطعن في المعنى من منطلق أن الأنظمة الفكرية تنتج المعنى، وكل الصيغ التي اختفت أو لا تزال حية، تنتج بدون تمييز المعنى وأثار المعنى(15). ومنه يصبح الانحراف والتعصب القاتل في الوقت المعاصر ناتجًا من عملية إنتاج المعنى، وتطويع اللفظ من حيث علاقة الدال بالمدلول الاعتباطية، واستثمار الأثر إلى أقصى حدود الخيال السياسي.

إن ما لا يجب أن نغفله اليوم، هو أن كل تفسير يعتبر في عصره فتحا جديدا، ويُنظر له كثورة معرفية على ما هو موجود، ومن هنا فليس من السهل أن نحكم على تلك التفاسير خارج زمانها ومكانها. إن التفسير الذي قدمه محمد عبده لكثير من الآيات على سبيل المثال، يختلف عمّا قدمه السلف تماما، فلقد استخدم ثقافة عصره، وحاول أن يقرأ الآيات قراءة علمية كما هو الحال في سورة الفيل.

كما أن تفسير سيد قطب والمعروف بالظلال، نلاحظ فيه جدة غير مألوفة حيث ربط تفسير الآيات بتأمّلات ذاتية وتجربة وخبرة، التي تعكس مباهج النفس ومآسيها، كأن التفسير هو قراءة النفس لا قراءة النص.

---

(15) أركون محمد، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص22.

أما فرضية ارتباط السياسة المدنية بالوحي، فهذا افتراض لا مفر منه، فالوحي هو مصدر ومرجعية هامة في كل ممارسة سياسية، فكيف نفسر عودة الفكر الغربي إلى أفلاطون وأرسطو كما فعل كثير من فلاسفة الغرب، في حين ننكر على المفكر المسلم الرجوع إلى الوحي والسنة. إننا نريد أن يكون الرجوع إلى الوحي ضمن ما سمّاه أركون الاستثمار الرمزي للنص، ونزيد على ذلك الاستثمار الفعلي للنص.

إن السياسة الغربية المعاصرة اليوم، توظف نصوصها الدينية، فعندما نتأمل مواقف ساسة الغرب ندرك مدى استثمارهم للنص الديني استثمارا فعليا وليس رمزيا، ففكرة محور الخير والشر أو فكرة المُخلص والمحرر مثلا هي كلها اقتبست من الإنجيل والعهد القديم.

3 - حدود المنهج

يستدعي الافتراض وجود المنهج لا محالة، والذي عن طريقه نفند الفرضية الفكرية أو نثبتها، ومحمد أركون يتبنى العديد من المناهج الغربية لدراسة الفكر الإسلامي، وهو يعتقد أن المنهج هو سلاح المفكر في مواجهة القضايا الصعبة والخطيرة التي يسيطر عليه المقدس.

يصرح محمد أركون كونه يوظف أسلحة فكرية ذات فعالية كبيرة، تستمد قوتها من الأدوات والآليات المنهجية المتعددة والمتنوعة. وهو يعتقد أن الاقتصار على منهج واحد يُعدّ نقصا في مجال البحث العقلاني، لأن أحادية المنهج تعكس حضور الإيديولوجية، بينما تعدد المناهج يجعل المفكر حرا وأقرب إلى الموضوعية منه إلى الذاتية.

إن محمد أركون ينظر إلى التراث نظرة جيولوجية بحته: "وتراكم التأويلات في كلتا الجهتين يشبه تراكم الطبقات الجيولوجية للأرض فوق بعضها البعض"[16]. وهذا الاعتقاد يفرض على المنظر أن يتّبع منهجا أركيولوجيا صرفا كما هو الحال في علم الأرض.

(16) أركون محمد، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص232.

وينبغي لمعرفة طبقات المعرفة التراثية في رأيه استعمال المنهج الحفري، لأنه لا يمكن التوصل إلى العلة الأولى أو الحدث الأول إلا من خلال اختراق الطبقات، أي الأدبيات التفسيرية، فالنظر إلى تراث التفاسير والتأويلات يجعل الحكم عليها على الصيغة التالية: "منتوجات ثقافية مرتبطة باللحظة الثقافية التي أنتجها، والبيئة الاجتماعية، أو المدرسة الثيولوجية التي تنتمي إليها أكثر مما هي مرتبطة بلحظة القرآن"[17].

أعتقد أن هذا المنهج فعّال لكونه يربط التفسير بلحظته التاريخية، مما يجعلنا نحكم على أنه مجرد رأي أو تفسير في حكم ظني الثبوت، وحدود هذا المنهج ينبغي ألا تخرج عن دائرة الظني والمتشابه، لأنها لو عممت على دائرة القطعي (مجاله ضيق لا يتجاوز عشرين نصا على الأكثر) يصبح المنهج الأركيولوجي وسيلة للهدم لا للبناء. فالمنهج الحفري هو الذي ينبغي أن نوجهه إلى ما سماه أركون: "فهناك نص أول وهناك التعليق على التعليق..."[18] فالتعليق على التعليق هو مجال النظر والنقد، أما النص الأول فلا يسعنا المجال إلّالإعادة قراءته من جديد وإعطائه حيوية جديدة.

والمنهج الحفري يفرض الانتقال إلى طريقة أخرى لازمة عن الأولى بالضرورة، وهي طريقة تصلح لفك التعقيد الذي يعتري تاريخ التفسير، وتتمثل في طريقة إعادة التركيب بطريقة نقدية بناءة، تكون منوطة بالمؤرخ أولا، ثم تتبعها طريقة التحليل والتأمل وهي من اختصاص الفيلسوف، وأضيف على ذلك قطبا ثالثا هو الفقيه والأصولي من أجل استنباط الأحكام.

ومن خلال ما سبق، فإن محمد أركون يرسم مخططا ثلاثي الأقطاب، القطب الأول: النص القرآني، والثاني: التأويل، وتوسطهما القطب الثالث: الظروف الثقافية، التي يعيشها العقل البشري أثناء قيامه بعملية التفسير الذي يصفه بالعقل التعددي.

ومنه يفرض القطب الأول استعمال المنهج الفيلولوجي في دراسة

(17) المرجع نفسه، ص233.

(18) أركون، محمد، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص233.

القرآن، مع العلم أن الدراسات الاستشراقية هي أوّل من اتجهت إلى ذلك المنهج، ومحمد أركون نفسه يقر بذلك: "هو السياق المتعلق بالجبهة الإسلامية الذي استخدم فيه القرآن وفُسّر طيلة أربعة عشر قرنا، **والثاني** متعلق بسياق الغرب الحديث ومنهجيته الفيلولوجية المنبثقة من الاستشراق في القرنين الماضيين باللامفكر فيه. وهنا نعني مسألة الوحي"[19].

لقد فَعّل النقد الفيلولوجي من خلال المستشرقين الدراسات القرآنية، فجعل المنهجية تتسم بالحدة والخطورة، وتحولت بفعل الممارسة إلى اتجاه وضعي: "وهذه الطريقة (الفيلولوجية) مفيدة للكشف عن التغييرات والتحولات المعرفية، أو تصب في القوالب المعرفية ومن جهة تفقد الأهمية إذا ما أردنا نفسير كيفيّة أن الوعي الإيماني ما يزال مستمرا لحد اليوم، يرفض المراجعات النقدية للتفسير الكلاسيكي والمعايير الفقهية المرتكزة على الحكايات ذات الطبع الأسطوري"[20].

ونلاحظ أن المنهج الفيلولوجي لا بد أن يعتمد على ما يسمى اليوم علم "الكتابات المقدسة أو بكلام الله" وهو علم يدرس الديانات السماوية الثلاث.

ومنه فإن المنهج الفيلولوجي الذي يحاول أركون توظيفه له حدود، فهو حتى في مجال النص المسيحي غير فعال، لأن المنهج الفيلولوجي ينبغي أن يدرس النص المقدس بلغته الأصلية، ونحن نعلم أن النص المسيحي نص متعدد اللغات لحدّ السّاعة، وكل ترجمة إنما تخرجه عن سياقه اللغوي والتاريخي، فالنص الديني اليوم سواء باللغة الفرنسية أو الإنجليزية لا يحمل الأبعاد الدلالية نفسها، فما بالك إذا أضفنا إلى ذلك أن النص المسيحي انتقل من العبرية إلى السريالية إلى اللاتينية ثم إلى اللغات الحية اليوم، فهل يبقى مجال لنجاعة المنهج الفيلولوجي ؟؟

(19) أركون محمد، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، تر: الهاشم صالح، دار الساقي للنشر، ص19.

(20) أركون محمد، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ص62.

كما أن حدود المنهج عند أركون نلاحظها من خلال النقد الذي وجهه روجي أرنالديز (ROGER ARNALDEZ)، لقد تفطن إلى أن المناهج التي يستعملها أركون لدراسة التراث الإسلامي لا تتوافق وطبيعة الموضوع المدروس، من باب أنه مختص في الدراسات الإسلامية وعاشر النصوص، ومن ثمة فهو يرى أن المنهج الأركوني لا بد أن تكون له حدود إبستيمة، ومن الضروري أن يطور مناهج أسلافه عوض أن يستعيض عنها بمناهج غربية، فهو يقول: "سوف أذكّر محمد أركون بأن هؤلاء الفقهاء كانوا نشطين جدا، وأنهم حركوا النصوص القرآنية وأنعشوها بتفاسيرهم إلى درجة أنه يصعب علينا حتى باسم العلوم الإنسانية العزيزة جدا عليك يا سيد أركون أن نجد فيها شيئا آخر جديدا غير الذي وجدوه"(21). ولقد وضح أرنالديز كثير من الأمثلة التي استعملها السلف في عملية استنباط الأحكام وتفسير الآيات، كمنهج الاستدلال بالضد، والبرهان بالخلف... كما أن القرآن لا يُفهم ولا يفسّر بالتجزئة، فالآية تحمل معنى العام والخاص، الفصل والوصل، المفرد والمركب،... وأن المفسر إذا لم يكن مطلعا باللغة العربية وكلام العرب في الجاهلية لا يستطيع أن يلج إلى معناها، ولهذا فأنا أستغرب كيف يمكن لأركون أن يستنطق النص وهو أصلا لا يُتقن اللغة التي بها أنزل؟؟

ونحن نضيف على ما قاله أرنالديز، أننا نطلب من محمد أركون بمناهجه المعاصرة أن يفسر هو ذاته النصوص القرآنية، وأن يخرج من مقام التنظير ونحت المفاهيم إلى مقام التفسير وتنطيق النصوص، فإني أجزم مسبقا أن لن يستطيع تفسير النص خارج ما فسره الأولون، فهو لن يستطيع أن يحلل خمرا في مجال الأحكام بكل بساطة، أو أن يجيز القمار أو الرّبا أو الزّنا... حتى ولو استخدم أحسن المناهج العصرية تفوقا في تنطيق المفاهيم.

إن هذا التنويع في المناهج يهدف من خلال أركون إلى استثمار نوع

(21) **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، المؤسسة الوطنية للكتاب، لا فوميك، الجزائر، ط1، 1993، ص322.

من العقلانية العلمية: "لأن هذا ما ينتج تحديد نوعية العقلانية المستخدمة في كل عملية معرفية"[(22)].

ومن جهة أخرى، فإن محاولة استعمال المنهج الفينومينولوجي لدراسة مسائل الوحي والسياسة لا تؤدي إلى الغاية التي يرجوها محمد أركون والمتعلقة بتوجيه الفكر نحو البحث عن اللامفكر فيه، فكلما بحثنا عمّا نعتقد أنه غير مفكَّر فيه، ونجد أنفسنا قد فكرنا فيما فكر فيه، ولكن فقط فكرنا فيه بطريقة تختلف عما فُكر به.

ولكن هل يصحّ مع ذلك الاعتقاد أن المناهج المتعددة عند أركون يمكن أن تشكل نوعية من العقلانية العلمية التي يحلم بها أركون؟؟

4 - حدود اليقين

نقصد بحدود اليقين أن محمد أركون في مقام القراءة العلمية ينبغي أن يضع حدودا لليقين، وإلا تحول هو ذاته من حيث لا يدري إلى أصولي ودوغمائيّ وفق ما يصف به الآخرين، إذ نلاحظ أن خطابه الفكري مزود بكثير من الأحكام القطعية، مع العلم أن الإبستيمولوجيا الحديثة والمعاصرة تنفّر من حيث مبادؤها الأولى من العام والقطعي.

ونلاحظ على سبيل المثال أن اليقين المعرفي نلمسه في قوله: "... فإن القانون الديني متصوَّر ومرئيٌّ بصفته تفويضا، انطلاقا من نص ديني، وبالتالي فإن الأحكام القانونية الناتجة عنه متصورة وكأنها إلهية"[(23)].

يطلق الحكم على التراث الإسلامي سمة التفويض هنا، ونحن نعلم أن التفويض الإلهي والعناية الربانية مبدآن وثنيان ارتبط حضورهما بالنص الوثني القديم، ثم استثمرا ضمن السياسة المسيحية واليهودية.

أما الإسلام فحكمه ليس تفويضيا، فالخليفة والإمام مجرد مدبرين

---

(22) أركون محمد، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ص81.

(23) الفكر الإسلامي، **نقد واجتهاد**، المؤسسة والوطنية للكتاب، لا فوميك، الجزائر، ط1، 1993، ص320.

لشؤون الرعية بما هو موجود في النص القطعي وبما يجود به اجتهادهما والإجماع عليه.

ومثال اليقين المنهجي ما نلمسه في قوله: "أي المنهجية المعيارية الكبرى الضرورية لاستنباط الأحكام بشكل **صارم وصحيح** من القرآن فتكون أمام شروط محدودية لممارسة الاجتهاد في الفكر الإسلامي"[24].

يظن القارئ بأن محمد أركون يعتقد بأن المناهج المستوحاة من الغرب إذ ما طبقها العقل الإسلامي، فإنّه سيتجه نحو تشكيل الشروط الموضوعية والمعيارية التي من خلالها سيقدر على استنباط الأحكام التي تتوافق والزمن الذي نعيشه مباشرة.

واليقين عند أركون يغلب على النقد، والقطع في الأمر يغطي المساءلة والمقاربة، فاتهام الفكر الإسلامي بالانغلاق والجمود، وتلاعب العصبيات القبلية بالوحي لا يمكن أن تعمّم على كل المنتوج الإسلامي.

5 - إعادة تحيين السؤال

من خلال ما سبق، يمكن القول إنّ ما تفضل به محمد أركون يمكن وضعه كقاعدة للحوار، ويمكن للمتسائل أن يجعل من أركون محاورا ممتازا لأجل أن يتقدم فكريا وفلسفيا، ومنه يمكن القول إنّ المفيد في الطرح الأركوني هو ذلك الفيض من الأسئلة المتولدة من فيض ما طرحه، فليس المهم أن نتفق معه في الرأي، لكن المهم أن ننطلق من تصوراته لفتح عوالم جديدة من الأسئلة، ولعل إعادة السؤال تنطلق من: كيف يمكن أن نفتح حركة الاجتهاد؟ وكيف نعيد صياغة دور المؤرخ ثم الفيلسوف والفقيه؟؟ وكيف نجعل النص القرآني حيا وحيويا؟؟ وما حدود علاقة السياسي بالوحي؟؟ وكيف نوجه الفكر السياسي المعاصر إلى العقلانية التطبيقية الإسلامية؟؟ وكيف يمكن أن نوجه الصراع داخل البلدان الإسلامية إلى

(24) أركون محمد، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، تر هاشم صالح، ط2، س1993، ص12.

تدافع بنّاء؟؟ وكيف يمكن أن نعيد عالمية الإسلام في عصر العولمة؟؟ وكيف نحيي طريقة الاستثمار الرمزي للنصوص؟؟

6 - حدود المراجعات

وفي الختام لا يسعنا إلا القول إنّ المراجعة ينبغي ألا تخرج عن باب المطارحة الفكرية، وألا ننخرط في المراجعات المبنية على الوصاية والتي تنتهي دوما إلى التكفير.

إن المراجعة حالة صحية في الفكر الإسلامي، ولكن ينبغي أن نؤسس لآداب المراجعة، فلقد أحزننا أن تنتهي مراجعة أفكار محمد أركون إلى تكفيره من بعض الطوائف السياساوية والفقهاوية لا الفقهية، وعلى هذا الأساس أقول ختاما الزموا حدود المراجعة والنقد.

الكتابة الفلسفية والإبداع

عند طه عبد الرحمان*

❖ ❖ ❖

■ المولج

يثير مصطلح (الكتابة الفلسفية) جملة من التساؤلات الكبرى، فأهل الاختصاص يعترضون على تلك التسمية الاصطناعية التي فرضها قانون سوق المعرفة (العرض والطلب)، إذ ليس هناك كتابة فلسفية بالمعنى الرسمي والاحترافي، فالفلسفة لا يمكن أن تكون حرفة أو صناعة وإلا فقدت جوهرها الحقيقي... فليس الفيلسوف الموصوف أو المعروف بل الفيلسوف هو الذي يستطيع الظهور والاختلاف فحسب... بل يمكن للطبيب والشاعر أن يكون فيلسوفا أكثر من مدرّس الفلسفة والمتخصص فيها... إن المسمى بكاتب فلسفي هو في الحقيقة ضد فعل التّفلسف ذاته فهل يجب التّمييز من أجل اكتساب هُوية؟؟؟

يمكن أن يصحّ الحال مع كاتب سياسي أو اقتصادي واجتماعي، لأنّ تَميُّزه عن غيره ضرورة ابستمية وعلمية، لكون الموضوع يفرض ذلك... لكن لا يصح الحكم على مقام التفلسف... ولكن بالرغم من ذلك لنفترض وجود كاتب فلسفي، فما هي ميزاته وصفاته ؟؟؟

(*) ألقيت في الملتقى الدولي حول الفكر العربي بجامعة وهران سنة 2010.

إن التصديق بوجود صفة كاتب فلسفي تفرض منا تمثل العلاقة الآتية: كاتب فلسفي (ضيف وقح) + فلسفة (نص مشاغب) = علاقة تضايفية.

وإن صح التّمثيل تكون مقولة نيتشه صائبة: "أغلب المفكرين لا يحسنون الكتابة لأنهم لا يكتفون بإطلاعنا على أفكارهم وحدها بل كذلك على تفكيرهم فيها". وتصبح شخصية سقراط نشازا في تاريخ الفلسفة لكون أنّه لا يمكننا تصنيفها في خانة كاتب فلسفي.

إن الكتابة الفلسفية في العالم العربي والإسلامي واقع نسلم بوجوده وحضوره، وليس من المعقول أن نعيد طرح السؤال: هل هناك كتابة فلسفية في العالم العربي ؟؟؟ بل السؤال الذي ينبغي أن نطرحه هل هناك كتابة إبداعية في المجال الفلسفة ؟؟؟

إن السُّؤال الثاني يضعنا أمام مسلّمة، تتمثل في وجود كتابة فلسفية متنوعة، غير أن هذه الكتابة الفلسفية هي كتابة تدوينية وتأريخية، وعليه فإن السؤال: هل يمكن أن نلتمس القيمة الإبداعية فيما نكتب ؟؟؟

إن ماهية الفلسفة ليس في فعل الكتابة أو التّدوين، بل في الفعل التوليدي للمفاهيم والأسئلة، فأغلب فلاسفة اليونان القدامى كانوا ينفرون من الكتابة كفعل تدويني ويتجهون نحو الفلسفة كتمثل وقول، فأفلاطون اختار المحاورة كأسلوب إبداعي، يحاول من خلاله أن يوجّه الفلسفة نحو القيم الفضلى من خلال حركة الأفكار وجدلها، فالمفاهيم تسافر ضمن فضاء توليديّ يجعل الأفكار تتداعى على ساحات الشعور والإدراك برفق وتدفّق، إن أفلاطون كان يرى في إبداع المفهوم أكبر انتصارًا للعقل الفلسفي على العقل السطحي، وأكبر غوص للوعي العميق من الوعي الزّائف في سراديب الذّات، وأكبر تجدد للإنسان ضمن مسلسل سؤال الذّات والكون، فلو أخذنا مفهوم الواحد الذي أبدعه أفلاطون ضمن رؤيته للكون والوجود لوجدناه مفهوما حيًّا ومتنوعا، يأخذ المتأمل إلى عدة معانٍ ودلالات تفتح أمام الذّات المتأملة فرص استبطان الذّات واستبصار الكون، يقول دولوز: "تُبين محاورة بارميندس كم هو أفلاطون سيد المفهوم، يتوفر الواحد على مكونين اثنين (الكينونة واللاكينونة)، وعلى أطوار من المكونات (الواحد متعال عن

الكينونة مساو للكينونة، متدنٍّ عن الكينونة، الواحد الأعلى فوق اللاكينونة، المساوي للكينونة)، وعلى نَواح من اللاتمييز (بالنسبة للذات وبالنسبة للآخرين). ذلك هو نموذج من المفهوم"[1].

والأمر نفسه، نجده عند أرسطوطاليس، الذي كان يجد نكهة الفلسفة وقيمتها في التّجوال والمشي في الأروقة والسّاحات، فمفهوم المحرّك الذي لا يتحرك فتح أمامه تفسير مسألة الخلق والصنع، وأصبح فيما بعد موضوعا للخيال الفني والديني.

ندرس قضية الإبداع في الفلسفة من خلال دراسة ماهية الفلسفة، فالفلسفة عصية على التّعريف، لكن رغم ذلك يجب أن نحاول البحث في ماهية الفلسفة... إذ يمكن أن نصل إلى نقطة مشتركة بين الفلاسفة، وهي أن طبيعة الفلسفة ليست تفكيرا ولا تأمّلا بل هي القدرة على خلق أشياء في لحظة الحيرة والدهشة وابتكارها... لقد كان الفيلسوف جيل دولوز من بين الفلاسفة الذين حاولوا استقصاء ماهية الفلسفة منطلقا من تفنيد النظرة التقليدية عنها: "لنر الآن، على الأقل، ما لا يمكن أن تكون عليه الفلسفة: ليست تأملا ولا تفكيرا ولا تواصلا،... ليست تأملا، لأن التأملات هي الأشياء ذاتها من حيث أنّه يُنظر إليها في إطار إبداعات مفاهيمها الخاصة. وليست تفكيرا، لأن لا أحد في حاجة إلى الفلسفة للتفكير في أي شيء كان... لا تجد أي ملجأ نهائي في التّواصل الذي لا يعمل بالقوة إلا في مجال الآراء وذلك من أجل خلق (إجماع) وليس من أجل خلق مفهوم... لا تتأمل ولا تتفكر ولا تتواصل"[2].

إذا كان جيل دولوز ينتقد الفكر الفلسفي الغربي، الذي كان ينظر إلى الفلسفة كتفكير وتأمل وتواصل فإن الفكر العربي لم يصل إلى هذه الحالة المتقدّمة من الكتابة الفلسفية، فالكتابة الفلسفية لا زالت عندنا شرحًا أو نقدًا أو درسًا. ومن خلال المقارنة البسيطة بين الثلاثية الغربية والثلاثية العربية

---

(1) دولوز جيل وفليكس غتاري، **ماهي الفلسفة**، مركز الإنماء العربي، ص50.
(2) المصدر ذاته، ص31.

نلاحظ أن الكتابة الفلسفية الإبداعية لم ترق إلى مستوى إبداع المفاهيم والسؤال معا.

إن إبداع المفاهيم هو سرّ تألق الفكر الفلسفي، فكلما استطاع الفكر أن ينخرط في عملية إبداع المفاهيم انخرط في الوقت ذاته في الفعل الفلسفي وأثبت حضور الكوجيتو المبدع... لقد تألّق الفكر الفلسفي في الغرب لكونه استطاع أن يُبدع السُؤال والمفهوم ولقد لخّص تلك الحقيقة مطاع الصفدي في مقدمته لكتاب جيل دولوز حين قال: "استطاع الغرب أن يكتشف إبداعية المفاهيم بعد تحرر من سلطتن المفارقة الغيبية. وانخرط في تشكيل مدارات التخليق لمفاهيم الحداثة"(3).

سيطر على الكتابة الفلسفية في العالم العربي **الفعل التّدويني**، فلم تستطع أن تتألق في فضاء الفكر العالمي، إذ انخرط المفكر العربي في الشرح والتّفسير أو السرد والتأريخ، فغاب إبداع المفاهيم والأسئلة... إن عظمة الفلسفة تكمن من دون ريب في قيمة ما تطرحه من أسئلة وفي قيمة ما تبدعه من مفاهيم راهنية...

والدّراسة تحاول من خلال المفكر طه عبد الرحمان إبراز الجانب الإبداعي في الفعل الفلسفي سواء كان قولا أو كتابة أو فعلا.

1 - الإبداع المعنى والقصد

ينطلق طه عبد الرحمان من معنى مغاير لمفهوم الإبداع السائد، فهو معنى يحمل دلالات عميقة، فلفظة إبداع لا تعني الابتكار والخلق فحسب، بل لا بد أن تُتبع دوما بمسحة جمالية لأن البديع هو الجميل، وارتباط الجمال بفعل الإبداع صفة ضرورية وجوهرية، يقول طه موضحا معنى الإبداع: "حقا الإبداع هوس عندي، وأقول نحن أولى بهذا الهوس من غيرنا كأمة، أولى بهذا الهوس لأنه حقيقة إنّه وجه صحتنا لو أننا نصبح

---

(3) من مقدمة مطاع صفدي لكتاب جيل دولوز وفليكس غتاري، **ما هي الفلسفة؟؟**، ترجمة: مطاع صفدي، مركز الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1997، ص16.

مهووسين بالإبداع لأصبحنا أحياء، حقيقة نحن الآن ميتون، ولنحيا لابد من الإبداع فما هو الإبداع؟ عندي طبعا تعريفه معروف كلمة ابتكار اختراع حقا بل يضاف إلى ذلك أنه يعني ابتكار على غير مثال سابق، يعني أن تبدع شيئا لم تقلّد فيه أحدا، ولكن هناك جانب آخر في الإبداع مغفل لدى الجميع لا بالنسبة لمقابلته الأجنبية ولا بالنسبة للكتابة العربية، وهو أن الإبداع يتضمن معنى زائدا على الابتكار، وهذا المعنى الزائد هو الجمال، فأن نقول هذا عمل بديع يعني أنه عمل بلغ نهايته في الجمال، فإذا المبدع هو الذي ينشئ الأشياء، وقد تحقق معنى الجمال فيها، يعني ينشئ الأشياء إنشاءً جماليا، لا يكون المبدع مبدعا حقيقيا حتى ينشئ الأشياء إنشاء جماليا ولذلك البديع اسم من أسماء الله سبحانه وتعالى بديع السماوات والأرض"[4].

إن الإبداع ليس في عملية نقل أفكار الغير وتعريبها، بل في عملية تهذيبها وفق مضامين الثقافة الإسلامية، فابن رشد في رأي طه عبد الرحمان لم يكن مبدعا لكونه انبهر بأرسطو، فلم يضف على الشروحات والتلخيصات مسحة جمالية ولا تأملات فلسفية، بل وقع في التدوين الفلسفي... ومن خلال هذه الصورة يُصبح الإبداع ملازما لشخصية ابن حزم الأندلسي، ويُبرر طه الحكم السّالف حول ابن رشد بقوله: "أقدِّر فيه قدرته العقلية أنه استطاع أن يتمثل نصوصًا أجنبية، ونصوص أرسطو تمثلاً ربما لم يسبقه غيره إليه، ولكن يبقى مع ذلك، وأنا قارنت نصوصًا لابن رشد مع النص اليوناني ووجدت فيه أخطاء فهم كثيرة جدا، وأنا على يقين من أن الباحثين الذين يقدسون ابن رشد متيقن منهم ما دام أنهم لم يعرفوا اليونانية ويقارنوا شروح ابن رشد بالنص اليوناني سوف لن يتبينوا تلك الأخطاء فلابد من تعلم اليونانية لفهم مدى وفاء ابن رشد للنص اليونانيّ، ولكن يبقى أنه أوفى من غيره"[5].

لا أتّفق مع طه في نقطة رئيسة، فإنّ ابن رشد لم يُترجم كتب اليونان، بل إنّه شرح ولخص ما وصل إليه من ترجمات معروفة، فنحن ينبغي أن نضع

(4) نص مقتبس من حوار متلفز مع طه عبد الرحمان بتاريخ 19/ 06/ 2006 بقناة الجزيرة.
(5) المصدر ذاته.

ابن رشد ضمن سياق الشرح والتلخيص، أما كون نصوصه لا تتطابق مع النصوص اليونانية الأصلية، فهذا أمر يُسأل عنه المترجمون الكبار كحنين بن إسحاق وابن متى وغيرهم.

يربط طه الحداثة كمشهد حضاري معاصر للإبداع، فنحن لا يمكن أن ننخرط في الحداثة دون أن نعي معنى الإبداع والابتكار، لأن الحداثة ذاتها هي إبداع في الأصل: "لا يمكن أن نحقق الابتكار الذي يخرج بنا إلى الحداثة، الحقيقة حتى يصبح ما نبدعه مما نبتكره في إطار الحداثة لتقوم بيننا وبينه علاقة جمالية أو تعامل جمالي بمعنى آخر وأن يتحول مفهوم الحداثة نفسه إلى قيمة جمالية في أنفسنا حتى يمكننا أن نخرج بإبداعات تناسب هذه القيمة"[6].

2 - ميادين الإبداع

إن الفكر العربي إذا اعتبرناه كتابة فلسفية أو تدوينا، فهو لا يمكن أن يرتقي إلى مصاف الأعمال الإبداعية إلا من خلال الأطر التي يتطلبها الإبداع أصلا، لذا حدد طه عبد الرحمان ثلاثة أطر لمستوى الإبداع:

فهم التراث؛ الكتابة؛ الترجمة.

أ - فهم التراث

أصبح التراث موضوعا لأغلب الكتابات الفلسفية، حتى تلك التي تُنظر للحداثة وتدعو إلى القطيعة التاريخية معه، فنقد التراث ونقضه هو التفكير في التراث بالضرورة. بل أجد نفسي أقر أن التراث يحضر في كتابات مهاجميه أكثر من حضوره في كتابات أنصاره، وأنا أتحدث عن حضور المسائلة والنقد لا عن حضور المتن والحاشية.

إن مقولتي الانقطاع عن التراث أو التماهي معه في الكتابات الحداثية والتأصلية هو مجرد ميل وهوى فكراني، يتمخض أخر الآمر عن أحكام غير موضوعية. إن قراءة التراث بعيون غربية لا يحمل إبداعا فلسفيا، لأن التراث

---

(6) المصدر والمكان ذاته.

لا بد أن تكون مضامينه متكاملة مع آلياته المنهجية، فنقد العقل العربي (افتراضا) في أشكاله المطروحة (السياسي - العلمي -الأخلاقي - الديني...) هو نقد يحمل من المفارقات ما لا يسعنا ذكره في هذا المجال، فنقد بنية العقل بآليات غريبة عن بلازما ثقافته يعتبر حكما جائرا في كل الأحوال، والقضية تصبح صحيحة إذا كان الناقد يكتب للأخر لا للأنا والنّحن.

إن الكتابة حول التراث لا بد أن تؤطرها قواعد ابستيمية من رحم واقعها كبنية معرفية متراكمة، فالقراءة وفق المنهج المنقول هي قراءة غير تأصيلية، لأنها تخالف المنطق والمجال التداولي الذي يفرض النظر إلى مضمون التراث وفق الآلية التالية: اللغة + المعرفة + العقيدة.

لم تستطع القراءات التراثية أن تقدم عملا إبداعيا لكونها قراءة غير مُؤصلة، وغاياتها غير تأصيلية. ومن أسباب غياب الإبداع وجود النظرة التجزيئية للمضمون التراثي، فالتراث لا بد من وضعه كوحدة متجانسة ضمن زمانها ومكانها ورجالاتها. والعيب يكمن في محاولة فهم المضمون على حساب الآليات، بيد أن العملية الإبداعية التأصليلة تنطلق من فهم الآليات لتتوصل إلى فهم المضمون.

يحاول طه أن يقلب القراءة التراثية، إذ يصبح المحور الرئيس هو الآلية ثم المضمون، لكون الآلية هي التي تُحدد النتائج سلفا، فالتراث عندما يُقرأ بآلية منقولة من بلازما ثقافية خارجية ستقودنا حتما إلى نتائج مترتبة وفق طبيعة تلك الثقافة.

ليست القراءة التراثية في كل الأحوال قراءة بريئة، فللأيديولوجية دور كبير في إعادة استحضار النص التراثي، لأن التوظيف عملية انتقائية في حد ذاته، إذ نختار من التراث ما يتماشى والميولَ الفكري، أو يتطابق مع النزوع ذاتي، فالانتقاء ميزة نلاحظها في الفكر العربي المعاصر عندما يستحضر التراث (الماضي)، وحتى عملية الاستحضار تخضع ذاتها لعملية تأويل وتقليب الموضوع على أوجه متعددة.

لذلك لا ننكر القاعدة التي تقول: "إنّ كل قراءة للتراث هي قراءة

إيديولوجية". وقد نذهب إلى أبعد من ذلك ونقول إنّ الإنسان يستخدم المكر التاريخي عند استحضار التراث. والغاية من ذلك مجابهة المكر بالمكر على حسب ما استخدمه فردريك هيجل.

والمثال على ذلك أن السلفوية (غير السلفية) في استحضارها لتراث ابن تيمية تنتقي مؤلفاته التي تخدم طرحها الوهابي خاصة (الفتاوي)، في حين أنها تُغيّب بعض كتبه الهامة ككتاب (درأ المعقول) و(نقض المنطق)... والعلة في ذلك أن ابن تيمية كان أكثر انزياحا فيها نحو الفلسفة، بينما الفكر الوهابي يكفّر الفلسفة، ويُحرّم الاشتغال بها. وحتى لا يتناقض مع إيديولوجيته لجأ إلى تغييب بعض رسائل ابن تيمية. والأمر ذاته يصدق على دعاة التنوير والعقلانية، فاستحضار ابن رشد هو طمس لشخصية ابن رشد العابد القائم بأحكام الإسلام، فنحن نلمس من خلال الحديث عنه وجود شخصية لا ترتبط بالدين والتراث.

إن التراث يعج بالأمثلة الدالة على مكر التوظيف، خاصة في التاريخ والتفاسير ومدونات الحديث.

أصبح التراث مسألة مشتركة بين أنصاره وخصومه، فخصوم التراث العربي انساقوا نحو التراث الغربي، وخصوم التراث الغربي تعلّقوا بالتراث العربي، عندئذ أصبح الاشتغال بالتراث آفة: "لقد رضي "الحداثيون" و"المحافظون" بآفة التقليد والاتّباع وسجنوا أنفسهم في الجدار التاريخي، فـ"الحداثيون" معتقلون في تراث الغرب، بينما "المحافظون" مختطفون في تراث العرب، العلمانيون مُشبعون بديماغوجية الحداثة، والتراثيون مشبعون بديماغوجية التراث، ويجمعهما فحش الارتجال دون الإلمام بالقول الفلسفي، وهي لَعَمْري مهمّة "الفيلسوف الحقيقي الأخلاقي بطبعه، فلا يتحزّب أو يتقلب، ولا يتيامن أو يتياسر، ولا يساوم أو يناور، ولا يتآمر أو يتأمّر، وإنما يطلب الحق حيثما جاز وجوده"[7].

---

(7) عبد الرحمان، طه، "حوارات من أجل المستقبل"، منشورات الزمن، عدد 13-2000، ص35.

ب - الكتابة الفلسفية

يشهد التّدوين الفلسفي في العالم العربي رواجا لا نظير له، خاصة بعد تطور شبكة الاتصالات العالمية وتطور آليات التّواصل بين البشر. غير أن التّدوين الفلسفي لا يعني وجود كتابة فلسفية، فالتّدوين أشبه ما يكون بقرض الشّعر، بينما الكتابة هي كحالة النظم المُبْدَع.

تستوجب الكتابة باعتبارها فعلاً حضاريًّا جملة من الشروط حتى تصل إلى مصافّ الكتابات الفلسفية، ولذا قدم طه عبد الرحمان جملة من الشروط تجعل الكتابة الفلسفية كتابة أولا، ثم حالة إبداع ثانيا.

يُعدُّ فعل التحرير فعلاً ذَا دلالات متنوعة، فتحرير الأرض والذّات كان ولازال مركز أغلب المطالب والمقاصد، بيد أن طه عبد الرحمان أضاف نوعا جديدا من التّحرير، هو تحرير الكتابة الفلسفية العربية من التّبعية المعجمية والأسلوبية والنّحوية والدّلالية للغة الآخر، فالرّسم العربي الظاهري للّغة لا يُعبر بالضرورة عن جوهرها وماهيتها، بل الذي يُعبر عن الجوهر هو البّنية المعنوية والأسلوبية.

ونلاحظ أن عملية تحرير القول الفلسفي تستوجب التأهّب للحظة التأصيل الإبداع، وهذا الترابط بين فعل التّحرير وفعل التأصيل يجعل مشروع طه عبد الرحمان أكثر استراتيجية من غيره، لكونه ربط بين هُوية الكتابة، وهُوية الكاتب، فالنّص الفلسفي هُويته اللغة التي يُعبِّر بها عنه، وهُوية الكاتب تكمن في تأصيل ما يُفكر به ويِؤمن.

إن إبداع كتابة فلسفية أصيلة ومتحررة من قوالب اللغات الأخرى كفيل بأن يُمهّد سرح العصر الذهبي للفلسفة العربية مستقبلا، ولتحرير الكتابة الفلسفية من مكبِّلاتها وعوائقها ينبغي التحرر من الأمور التالية:

1 - الخروج من دائرة الاجترار والتكرار والتقليد والنقل، أو ما يُسمّى الموضة. إذ أصبح البعض يحاول أن يُكرر ويجتر ما يثير النّاس والقراء، وما يجعل الصحافة تتهافت عليه.

2 - عدم جعل الكتابة وظيفة إيديولوجية، لأن الكتابة الفلسفية تتميز

باللايقين وهدم الأيقونات، والمسلمات، فهي كتابة شكِّيَّةٌ هدميَّةٌ تراجعيَّةٌ.

3 - التّعالي عن الكتابة كمهنة ارتزاقية، فالإنسان الذي يكتب وفق الطلب والعرض لا يكون وفيًّا لأفكاره ومعتقداته، بل يُحاول أن يتقمص الأدوار التي تدر عليه الربح والقوت.

4 - عدم الوقوع تحت سحر الكتابة النّجومية، لأنها كتابة من أجل الشهرة لا تُقدم عملا خالدا يحيا رفقة الأعمال الكبرى كجمهورية أفلاطون، وكتاب السياسة لأرسطو، ومدينة الربّ لأوغستين، وآراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي، وفصل المقال لابن رشد، ومقالة في المنهج لديكارت... بل الكتابة النّجومية تفقد بريقها بمجرد ولوج الخشبة من يُجيد الدور أفضل من الأول، عندئذ تصبح جلُّ الأعمال المقدَّمة من قبله في مزبلة التاريخ.

ومن بين أهم شروط الإبداع لغة الكتابة، فغياب الإبداع في النّص الفلسفي باللغة العربية يرجع إلى عدم إتقان اللغة العربية أصلا، فالإبداع كفعل تعبيري دلالي رسالي تواصلي يفرض أن تكون اللغة المُعبرة عنه حاملةً مواصفات اللغة الواصفة، العالمة، الشارحة... فالكتابة الفلسفية باللغة العربية تشكو خللا في الصياغة الأسلوبية، الانتقاء، البلاغة، المجاز، القوة، دون أن ننسى الهنّات اللغوية، وتكسير قواعد النّحو العربي عند التّخريجات المفاهيمية أو الاشتقاقات اللّغوية.

كما أن الكتابة الفلسفية لا بد أن ترتبط بأسئلة الغاية والقصد من الكتابة: لمن؟لم؟ وبم؟ وما؟... فتحديد الآليات والمقاصد يُعطي للكتابة الفلسفية قوة، ويُمكّنها من التّغلغل في المجتمع، وأن تشارك الناس في الراهن اليومي والعالمي دون أن تقع في الإسفاف.

جـ - الترجمة

تعتبر الترجمة الوجه الثالث للكتابة الفلسفية في العالم العربي، مثّلها في نهاية القرن أساطين الترجمة أمثال عبد الرحمان بدوي الذي ترجم الأعمال الكبرى وأضاف عليها الكثير من التعليقات والشروح، لكن هل كان

فعل الترجمة فعلا إبداعيا؟ وكيف يمكن أن نجعل من الترجمة عملا فلسفيا يحمل صفات الخلق والإبداع ؟؟؟

إن الترجمة فعل واعٍ وحضاري، ينطلق عند الذات المتأصلة من وهج الأسئلة المضايفة لكل مشروع له جاذبية ترجمة، فأولها سؤال لمَ نترجم؟ وهو سؤال نحاول من خلاله إبراز الغايات والأهداف من الفعل، فهل نترجم لأن الترجمة أصبحت حرفةً وموضة ؟؟؟ أم نحن نترجم لأن الترجمة فعل تواصلي حضاري مع الآخر؟؟؟ أم نحن نترجم لنتعلم ونعرف ؟؟؟ أم نحن نترجم لنشارك الغير همومه وآماله ؟؟؟... إن الإجابة عن سؤال لم نترجم؟ يحدد قصدية الذّات من موضوع الترجمة أصلا، فالترجمة التي ينفصل موضوعها عن الذات هي ترجمة بائسة، ويكون الدافع إليها في أغلب الأحيان الاحترافية، والتي تأسست بفعل المراكز العربية والخليجية بالخصوص، والغرض من الترجمة غالبا ما يرتبط بالعامل المادي، لقد أصبحت الترجمة فعلاً ارتزاقيًا، وتحوّل المترجم إلى مرتزق، فلا فرق بين مترجم القول، وبين مترجم النص، فمترجم القول يقتات من ترجمته كما هول الحال في العراق وأفغانستان، ومترجم النص يقتات من ترجمته كما هو حال كثير من كتّاب العرب. وثانيها سؤال ما ذا نترجم ؟؟؟ فالترجمة فعل بنائي تواصلي، لا بد أن يكون السّياق المنقول إليه متوافقا مع السياق المنقول عنه لا توافق تطابق، وإنما توافق تخاطب وتواصل، فالنص المنقول (من) لا بد أن يُحرّك الفكر المنقول (إلى) باعتبار القصدية من فعل الترجمة ذاتها.

ومن خلال ما سبق، يحاول طه عبد الرحمان التفرقة بين الترجمة كفعل إبداعيّ، وبين التعريب كفعل احترافي، فالأعمال الكبرى المنقولة إلى اللغة العربية لم تتخط عتبة التعريب، إذ أنّ صاحبها يحاول أن ينقل المعلومة حرفا حرفا، ولا يجتهد في بلورتها أوتهذيبها أو تجميلها...

ينطلق طه عبد الرحمان من كون الترجمة في العالم العربي غرقت في الترجمة الاحترافية التي تعكس الترجمة الميكانيكية، وهي محاولة ترجمة الأعمال الأكثر شهرة في الغرب ترجمة حرفية تعتمد على موقف النقل،

وكان لتلك الترجمة الكثير من النتائج السلبية على الفكر العربي، لأن كل ترجمة تُعدُّ خيانة، فمهما كان المترجم محترفا فلن يستطيع أن يقدم النص كما أراده صاحبه، لأن فعل الترجمة يقتضى التحكم في اللفظ والمعنى، لا نريد القول إنّ المعنى الذي أراده الكاتب الأصلي بل المعنى الذي يُفرزه النص من خلال علم الدلالات والعلامات، فالمترجم مؤوِّل من حيث أنّه يدري أو لا يدري... وهنا يمكن القول إنّ فعل الترجمة عند طه عبد الرحمان ينقسم ثلاثة أقسام:

(1) الترجمة التحصيلية:

تعتبر الأكثر حضورا في العالم العربي، يلجأ إليها من لا يحسن التأمل الفلسفي أصلا، وأغلب الأحيان هي ترجمة ماكرة، الغرض منها صيد أشهر الكتب في العالم الغربي بالخصوص ونقلها للعالم العربي. وتتسم الترجمة التحصيلية بترجمة اللفظ باللفظ الدال عليه صورة لا معنى من خلال المعاجم والترجمة الاعتباطية (حرفية اللفظ)، عرّفها طه بقوله: "الترجمة التحصيلية أقصد بها بالطبع مسايرة النص حرفاً بالحرف، يعني ولو بعدم فهم النص، لا ننسى أن المترجمين لم يكونوا عربًا، ولم يكونوا حتى مسلمين بل كانوا على ملل أخرى بل كانوا لا يحسنون اللغة العربية، ولا يتقنون اللغة العربية إتقاناً كاملاً، إلا بعض البعض منهم، بمعنى يعني مفروض أن الترجمة لمّا تقدم إلى الآخر يراعى مقتضاه العقديّ، ومقتضاه اللغويّ، ومقتضاه الفكري حتى يستوعب النصّ، أو على الأقل تفتح السبل لفهم هذا النص"(8).

إن الترجمة التحصيلية سواء في العصر الوسيط أو المعاصر لن تتغير بنيتها ولا آلياتها، مما ينتج عنه جملة من المضار المعرفية: "فهؤلاء كانوا يغلقون هذه السبل ويخرجون الترجمات التي هي تحاذي النّص حرفاً بحرف وكان المضمون في النهاية مضموناً لا يفهم، وهو مستغرق كلياً وكانت النتيجة أن المتلقّيَ يقع له نفور وإحجام عن هذه النّصوص بل يستصعب

(8) نص مقتبس من حوار متلفز مع طه عبد الرحمان بتاريخ 19/ 06/ 2006 بقناة الجزيرة.

النصّ، لدرجة أنه إما أن يتخلّى عنه تخلياً كاملاً، أو أن ينسب إلى الفلسفة، ما نسب إليها من بعض الصفات التي أضرت بها"[9].

إن الترجمة التّحصيلية بالرغم من كونها طورت الفكر الإسلامي القديم إلا أنها شوهّت النّص الفلسفي اليوناني، ونقلته نقلا جعل المُتلقي يجد صعوبة فيما تُرجم ككتاب الطبيعة، وما بعد الطبيعة لأرسطو، إذ طفق البعض يزاولون عملية شرح المنقول وتلخيصه بغية فتح المستغلق: ".. . فإذا الترجمة العربية ترجمة واقعة في التقليد من حيث أنّها واقعة في الإخلال بمقتضى الإبداع من جهتين: أن ليس فيها ابتكار، وليس فيها جمال، وهذا هو السبب الذي جعل في الترجمة الفلسفية العربية تولُّد شروح لا تنتهي ليس لعمق الفكرة، وإنما لركاكة العبارة التي تجعل الفكرة مستغلقةً على الأذهان فيأتي الشارح ليرفع ذلك الاستغلاق"[10].

(2) الترجمة التوصيلية

ترتبط بالترجمة التعليمية التي تحاول أن تحافظ على المضمون المعرفي، وتقوم على فكرة أنّ إيصال المضمون أهم من الشكل والصورة، إذ أنّ حرفية المضمون هي القصد والمبتغى.

(3) الترجمة التأصيلية

يشترط الفعل الحضاري التواصلي أن تكون الترجمة فعلاً واعيًا واستراتيجيًا، وأن تخضع لجملة من الابستيمات المنظمة لنقل المعرفة والعلم، وخاصة في ظل مقولة الصدام والتّدافع الحضاريّ. ومن خلال ما سبق، يرى طه عبد الرحمان أن الترجمة التأصيلية هي ترجمة استراتيجية واعية هادفة، لا تلغي الهُوية ولا الاختلاف، بل تجعل الآخر المفكر شريكا في عملية التثاقف العالمي. ولكي نفهم هذاالنوع من الترجمة نوضح النقاط الآتية:

(9) المصدر والمكان ذاته.

(10) المصدر والمكان ذاته.

1 - رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة من خلال فهم العلاقة بينهما وفق المعايير التالية:

أ - **الشمولية النموذجية**: تعتمد على استعمال الآلية المنطقية لتحديد المجال التقاطعي المشترك بين الدلالة الإطلاقية، والاستعمال الإطلاقي، وتفترض تسبيق الفكر الإسلامي على المنقول باعتباره نموذجًا أو باراديغمًا يلعب دور المنافس والشريك في الوقت نفسه.

ب - **المعنوية القصدية**: تقوم على الاتصال مع المادة، ولا ترفضها كما هو الحال في المعنوية التجريدية، وتتأسس على اللغة من منطلق كونها رموزًا مكتوبة ومنطوقة تعبّر عن صلةٍ بين الفيلسوف، وبين الفلسفة، ثم بين الفلسفة واللغة(11). والغرض من ربط الصلات هو التوصل إلى اتفاق بين معنوية الفلسفة، ولفظية الترجمة.

ج - **العقلانية الاتّساعية**: هي تركيب بين العقلانية العلمية، والعقلانية الفلسفية، وبين منطق التعليل، ومنطق التدليل، بين مقام النظر وحال العمل، فالعقلانية المتسعة هي النقد والبرهان: "إنها كالمقابلة بين المرآة وبين الشيء الذي تعكسه، ويدل على اقترانهما في كلا الاستعمالين، ولو ثبت التقدم لأحدهما عن الآخر فيه، ثم استنتاج هذا الاقتران لدعاوٍ فلسفية مشتركة كدعوى مطابقة "ما في الأذهان لما في الأعيان" المتأصلة في الاستعمال العربي ودعوى أن "العقل مرآة الطبيعة" المتأصلة في الاستعمال الغربي"(12).

د - **التبعية الإيجابية**: تقوم على فكرة أن المنقول الفلسفي لا ينبغي أن يكون مستقلّاً عن المأصول الفكري، فجوهر الفلسفة هو التأقلم مع الفضاء الذي تُنقل إليه، وبالتالي تصبح الترجمة فعلاً إبداعيًّا من خلال تبعية المنقول للمأصول تبعية تتمظهر في ثلاث نقاط:

---

(11) عبد الرحمان، طه، **فقه الفلسفة**، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995، ص165.

(12) المصدر ذاته، ص184.

التوفيق بين الفلسفة والشريعة - اتباعية الفلسفة للترجمة - اتصالية الفلسفة بالترجمة.

تجعلنا النقاط المذكورة سلفا، نعتقد أن طه عبد الرحمان يحاول أن يجعل من النص الفلسفي نصًّا غيرَ مقدّس وغير مرتبط بلغته الأم، فهو منتوج قابل للتأقلم في أي مناخ يُنقل إليه، ومنه تصبح الأصول الفلسفية المتعارف عليها أصولا متغيرة ومتحولة: "نصل من هذا المعنى إلى أن "الأصول الفلسفية" بشكل عام ليست "ثوابتا" بما أنها من جملة ما يجري عليه قانون التغيير، وأن مفهوم: الثابت يشوبه الالتباس"(13).

2 - **التأثيل**: إن الترجمة التأصيلية تقوم أساسا على مبدأ التأثيل والتقعيد اللغوي، بحيث لا بد أن يمارس المترجم الفيلسوف عملية البحث عن الأصل اللغوي للمصطلح، لأنّ من شأن ضبطه وتحديده أن يساعد المترجم على إبداع معنى مخالف تماما للترجمة التوصيلية أو التحصيلية معا، ومن ذلك أن طه يقدم مثال الكوجيتو الديكارتي نموذجًا: "أنا أفكر إذاً أنا موجود... بينت بأن ما نستنتجه منطقيا من التّعبير العربي من لوازم ونتائج لا نجده على مستوى الأصل الأجنبي، فمثلا أنا أفكر هنا تركز أنت على الذات في اللغة العربية بينما في الأصل اللاتيني أو الأصل الفرنسي التّركيز فقط على التّفكير وليس على الذّات، لأن الذات ستثبت في النتيجة لأن ما يريد أن يقوله ديكارت أنّ هناك تفكيرًا يوصل إلى ذات تفكر في حين أنّ الترجمة العربية تضع الذّات في الأول مسلّمةً يعني مصادرةً على المطلوب، فهناك أخطاء كثيرة جدا على مستوى هذا التركيب، فأنا وضعت: انظر تجد، أنا توصلت إليها بمقتضيات وقواعد وضعتها وهي طويلة جداً"(14).

يمكن القول إنّ الكتابة الفلسفية عند طه من خلال فعل الترجمة لا تتجلى إلا من خلال الترجمة التأصيلية: "يخرج عن النمط الاتباعي

(13) عبد الرحمان، طه، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995، ص265.

(14) المصدر والمكان ذاته.

الموروث في ممارسة الترجمة، والذي يتقيد إما بحرفية اللفظ أو بحرفية المضمون أو بحرفية الاستعمال، فيكون المآل الجمود على المنقول الفلسفي، ولا خروج له إلا بابتكار نمط في الترجمة، غير مسبوق يختص بانتزاع المعاني الفلسفية الأساسية من النص الأصلي وتفعيلها بمزاوجتها بالمعاني الفلسفية المستمدة من المجال التداولي؛ حتى إذا بلغ هذا التزاوج بينهما غايته، انبثقت عنه جملة من الإشكالات والاستدلالات التي تفتح الطريق لقيام تفلسف فيه من الأصالة بقدر ما فيه من الحداثة، وفيه من الخصوصية بقدر ما فيه من الكونية"[15].

3 - أفق الكتابة الفلسفية: نقد ومجاوزة

لا يمكن الحديث عن إبداع فلسفي في العالم العربي ضمن أقلية تشتغل بالفلسفة بحثا ونظرا لا تدريسا وتلقينا، فالإبداع الفلسفي يزدهر وينمو عندما تتأسس داخل المجتمع أنتلجنسيا تنفتح على الحِوار والمناظرة، ويعقُب كلَّ إنتاج سلسلةٌ من النّقد والردود، لأن حياة الفلسفة تكمن في الرد والنقد.

ومن جهة أخرى لا يمكن الحديث عن الإبداع والكتابة الفلسفية في مجتمع لازال ينغلقَ على نفسه، ضمن سياسة لا توفر حرية التعبير، والكرامة للمشتغل بالفكر.

ونتفق مع رأي محمد سبيلا: "كما أن الإبداع لا يتوقف على مجرد الإرادة أو الرغبة الذاتية في تحقيقه، بل هو رهين بشروط أقلُّها أن تكون لغتنا وثقافتنا قد استوعبتا ونقلتا وحولتا إليهما القضايا والمعاني الفلسفية. إن التفكير الفلسفي عناء عقليّ، وجهد ذهني وفكر تجريدي، من مستوى رفيع مادّته الأولية هي الإسهامات الفكرية التي قدمها من سبقونا في التفكير"[16].

---

(15) عبد الرحمن، طه، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2002، ص: 167.

(16) محمد سبيلا (**متى يعود زمن الإبداع الفلسفي**) مجلة مدارات فلسفية، العدد الأول، المغرب. النص مُقتبس من النسخة الإلكترونية على الموقع التالي:
http://philosophiemaroc.org/madarat_01/madarat01_14.htm

إن طه عبد الرحمان كمفكر متأصل في هويته الإسلامية، وخصوصيته المغاربية من حقه أن يُنظّر لما يراه، لكن ليس بالضرورة أن نقع في دائرة رفض الأشكال التعبيرية التي لا تتماشى ورؤيةَ الفيلسوف، فنحن ندين في تكويننا الفلسفي لكل أنواع التعبير الفلسفي، كما نعترف بفضل جميع أنواع الترجمة في تلقّي القول الفلسفي سواء كان ثقيلا أو خفيفا.

سأختم الدراسة بتقييم شخصي لواقع الكتابة الفلسفية في العالم العربي، من خلال راهنها ومستقبلها، منطلقًا من كون الفلسفة لها لحظات وفاة كما لها لحظات حياة، وحياة الفلسفة تنبثق في أفق المستقبل القريب.

1 - **الراهن**: الكتابة الفلسفية في العالم العربي تعتبر مجرد حالة فردية، وتمارس كتجربة خاصة تتجاذبها الانتماءات والمصالح والحسابات القطرية الضيقة. إن الكتابة الفلسفية عندما تصبح أسيرة النزعة الفردية لا يُمكن أن تُنمّيَ الإبداع الفلسفي الذي يتفتّقُ من خلال عملية التشارك والتآلف.

لقد استطاع فلاسفة اليونان أن يبدعوا فلسفة أصبحت عالمية وخالدة، بفعل التكاثف والعمل الجماعي كما لاحظنا ذلك في المدرسة السفسطائية أو المثالية أو الجوالية الأرسطية.

2 - **المستقبل**: ترتبط الكتابة الإبداعية بالعمل ضمن المؤسسة والهيئة، فالعمل الجماعي الخلوي (الخليّة) هو الكفيل بإبراز كتابة فلسفية إبداعية، لأن العمل الجماعي يحفّز العقل والخيال معا، على خلق فضاء تواصلي بين الأنتلجنسيا بالرغم من اختلافها وتنوعها.

إن الفلسفة الميتة هي التي تبقى مرتبطة بالشخص، بينما الفلسفة الحية هي التي ترتبط بمنظومة كاملة وكقائمة بذاتها. إن الحديث عن الفيلسوف المبدع هو حديث عن الفيلسوف الذي تدرج في مراتب القول الفلسفي المشار إليه أدناه:

1 - الدرس الفلسفي = تجربة السؤال والحرقة والمعاناة.

2 - القول الفلسفي = تجربة المكابدة والتخمين.

3 - الخطاب الفلسفي= تجربة الممارسة والتنظير.

4 - المدرسة = تجربة الانتماء والتقعيد.

5 - المذهب = تجربة الهوية والتصدير.

يحتاج الترقّي في سلم الصعود الفلسفي منا الكثير الكثير، وكما يقول محمد سبيلا: "علينا أن نعرف أولا بأن الفلسفة ليست قصيدة شعرية يمكن استظهارها في ظرف وجيز، إن الفلسفة هي تراث فكري ضخم للبشرية، وأثناء تعاطينا للفلسفة يتعين استدراك الفوات التاريخي القديم، فالعرب القدماء لم يترجموا جميع أعمال أرسطو وغيره من الفلاسفة الإغريق، ونحن في العصور الحديثة لم نترجم كانط وديكارت، فهذه جبال شامخة من الأفكار البشرية العامة، جبال وغابات من الأفكار لم تستوعبها بعد ثقافتنا، فنحن لا نتوفر على متن كامل لديكارت أو هيغل أو كانط أو هيدغر أو برغسون... ولهذا فنحن مطالبون في البدء باستدراك هذا التأخر، ويمكن أن نقضي قرونا من أجل استيعاب وترجمة ما سبقنا وما فاتنا. وبعد أن يكون هذا التراث الضخم قد تمثل في لغتنا العربية وأصبح سائدا فيها يدرسه الطالب منذ سنواته الأولى، آنذاك يمكن أن نتحدث عن جيل الإبداع الفلسفي، لأننا لا يمكن أن نصل إلى مستوى الإبداعية في الفلسفة ما لم نصل إلى المستوى العالمي بالاحتواء والفهم الشامل للتراث الفلسفي العام"[17].

إن ممارسة التفلسف لا بد أن ترتبط بغايات الوجود ومتطلبات الحياة، فنحن نفكر لنثبت كينونة ترفض الموت في متاهات الحقيقة والمعرفة.

(17) حوار أجري مع المفكر محمد سبيلا سنة 2005. موثق بالموقع المشار إليه أسفله:
http://www.diwanalarab.com/spip.php?article2365

سؤال العدالة

حفريات المفهوم وهواجس المصير*

❖ ❖ ❖

■ المولج

لم تعد العدالة تحمل في مجمل الخطابات الحداثية تلك المفاهيم القديمة والعريقة في القدم فحسب، بل إنّ الظروف العالمية المعاصرة فرضت على المجتمع الدولي خلق وإنتاج مفاهيم جديدة تتماشى مع حاجيات الإنسان الملحة، ليس على مستوى الفرد بل على المستوى العالمي، فالعدالة لم تصبح مرتبطة بمقولات المساواة، التوزيع، الإنصاف، المحبة، والعدالة الاجتماعية. ... بل أصبحت مرتبطة بجودة الحياة وإنسانية الإنسانية، والعدالة الكونية.

وبالرغم من غنًى كل المنظومات الفلسفية والقانونية بتلك المفاهيم التقليدية إلا أن الإنسان ظل ينشد العدالة في أفق أكثرَ إنسانيّة وعالميّة مما يكون واقعه اليومي عليه، ذلك أن حركية المجتمعات العالمية لم تعد تسير بالوتيرة الحلزونية، فالكون أصبح يسير بوتيرة متسارعة اليوم، فهو أشبه ما يكون برقعة جغرافية محدودة الأطراف، نسميها **بالقرية العالمية**.

مر مفهوم العدالة بكثير من المراحل التاريخية، بحيث تنتج كل حقبة

(*) نُشر في كتاب " **فلسفة العدالة في عصر العولمة**" دار العربية للعلوم، بيروت، 2009.

زمانية جملة من المفاهيم عن العدالة وفق ما تراه من معكوس واقعها المعيش. ولم يدرك الإنسان مشكلة العدالة إلا بعد أن عرف الجور والظلم والعدوان، وبعد أن خرج من الفطرة والحالة الطبيعية إلى حالة نسميها تارة بالحالة المدنية، وتارة أخرى بالحالة الاجتماعية حسب نظريات العقد الاجتماعي وعلم الاجتماع السياسي.

يربط أفلاطون ظهور مفهوم العدالة في الخطاب بمقولة الإنسان: **"هذا لي"**، ففي مرحلة مدينة الفطرة حسب رأيه لم يعرف البشر مفاهيم الجور والظلم، لأن مفهوم **الكل يحكم والكلي ملك** كانت هي السائدة، مما جعل مساحة الخلاف بين أفراد الجماعة تضيق. والطرح نفسه نراه في فلسفة جون جاك روسو الذي اعتبر أن أسعد لحظات الإنسان هي تلك التي عاشها إبان حقبة المرحلة الطبيعية.

ويبدو أن أرسطو ذاته لم يتطرق إلى مفهوم العدالة إلى بعد أن طغى مفهوم المصلحة الخاصة على مفهوم المصلحة العامة، لأن الدولة العادلة عنده هي التي تحقق أكبر عدد ممكن من المصالح والمنافع، لأكثر عدد ممكن من المواطنين. كما أن العدالة تكمن في تبادل المنافع والمضار على الوتيرة نفسها.

وفي هذا المولج سنقتصر على التلميح السالف لأن متون المقال ستتعرض بالتحليل لتاريخية مفهوم العدالة وفق تتبع كرنولوجي أولا، ثم ربطها بهاجس المصير.

سيكتشف المُتتبع حركية تطور مفهوم العدالة من خلال حركية السؤال وحفريات المعرفة البشرية، أن العدالة مرت في الخطاب الفكري عبر الحلقات الفكرية الآتية:

1 - من عدالة الآلهة إلى عدالة القانون

نجد عند قراءة متون الأساطير القديمة بأن إشكالية العدل ارتبطت بالسّماء ومجتمع الآلهة، فالعدالة مفهوم متعالٍ عن الإنسان، بل هو مفهوم يندرج ضمن مقولات الحكمة التي اختصت بها الآلهة وحدها لكونها الوحيدة التي تستطيع تمثل صور العدل بين البشر، فالإنسان في جُلّ

الأساطير كان يعتقد أن العدالة تتحقق فقط على مستوى السّماء الحبلى بالآلهة المتصارعة حول مصير البشر، وأنّ البشر محكوم عليهم بأن يحتكموا إلى البشر، لكن دون حضور للعدالة أو روحها في صورتها المكتملة، بل إنّ احتكام البشر للبشر هو من باب المحاكاة... فالآلهة هي الوحيدة المؤهّلة لإحقاق العدل، وفق سننها الكونيّة أولاً، ثم وفق غضبها ورضاها، ومن ثمّة فإن مطلب العدالة ارتبط عند الشعوب القديمة بالسّماء لا بالأرض... فمناجاة العدالة تتم عبر مناجاة سماوية لها طقوسها الخاصة، فالإنسان لم يكن يعتقد أن الإنسان بإمكانه تحقيق العدالة (القضاء لا يعني العدالة)، بل أكبر ما يمكن فعله الإنسان هو تحقيق الاقتضاء بين الناس، وغالبا ما يكون الاقتضاء مخالفا لروح العدالة... إما لأسباب ذاتية أو موضوعية، لذا فالإنسان الذي لم ينصفه القضاء الإنساني تنصفه العدالة السماوية حتما، لذا ينخرط الإنسان في الترانيم والقرابين من أجل إحلال العدالة.

تحدَّثت الأساطير القديمة عن مفهوم العدالة في أطر علاقة الإنسان بالآلهة، فما دام الإنسان مطيعًا لشرائعها فإنه سينعم في صروح العدل، ونعيم الآلهة اللّامحدود، وكلّما خالفها قُذف في يمّ الظلم والشقاء. ولْنسمع لبعض التّرانيم القديمة، ففي التّكوين السّومريّ المكتوب على اللّوح الفخّاريّ، ارتبط العدل بالشّرائع المطاعة التي مصدرها السماء، فالإله **أنكي**خلق المدينة وزيّنها بالشريعة المتعالية لكي يُنظّم العالم:

سومر، يا أعظم بلدان العالم
أيها المغمور بالنّور الدائم، **والشرائع المطاعة**
أقدارك عظيمة لا تتبدل
وقلبك واسع عميق، لا يسبر له غور
وكالسّماء، ماء، لا يمكن مسها
الملك الذي تنجبه، مُزين أبدا بحلي دائمة[1].

---

(1) سواح، فراس، **مغامرات العقل الأولى**، منشورات علاء الدين، دمشق، ط11، 1996، ص43. من مقدمة الشرائع.

ولم يكن سلوك الإنسان القديم من قبلِ السّلوكات السحرية فحسب، بل كان سلوكه مرتبطا بظلم القوانين البشرية والأعراف المُعيشة في الواقع، كما كان يتصور نوعا من الجور، والظّلم الّذي تمارسه بعض الآلهة عليه نظرا لصراع الآلهة فيما بينها.

كانت أغلب الشعوب القديمة تعتقد أن قوانينها مستنبطة من السّماء، إلّا أنّها لم تجد بُدًّا من فصل **روح العدالة** عن الإنسان، وربطها بقوة أكبر منه حتى يطمئنّ الإنسان لمجرى العدل السّماوي، ويرضى بالحكم سواء كّان ثوابًا أو عقابا. لكنّ تلك النظرة لم تزد حياة الإنسان إلا ظلما وشقاء، فظهور المدنيّات الأولى في تاريخ التمدن الإنساني قد أفرز فلسفة العيش في أبعاد الزمان البشري، وأصبحت العدالة تنحلّ إلى شقين: العدالة الأرضية التي يحققها الإنسان، والعدالة السّماوية التي **ستحققها** الآلهة.

كانت العدالة الأرضية ولازالت المطلبَ العاجل، لأن حياة الإنسان أصبحت لا تطاق في ظل قوانين الآلهة التي يُسَطّرها طغاة البشر باسم الآلهة، فالعدالة الأرضية العاجلة تُبنى على عقل الإنسان ومباركة الآلهة، لذا أصبح الملوك حتى في حالة وضع مدونة قانونية ما يربطونها بالآلهة وأنفسهم، فالملك **حمّورابي** (1792-1750) (ق.م)، رُسِمَ جالسا على جدران المعبد أمام عرش إله الشّمس (شماس) وهو يتلقى التعاليم القانونية، إنه يريد أن يُفهم الرعية أنها تعاليم متعالية عن الإنسان، وبالتالي فطاعتهاواجبة وجوبا مطلقا، لأن الغاية منها تحقيق العدالة المنشودة..

تحاول قوانين حمّو رابي أن تربط مفهوم العدالة بالقصاص أوّلا، فقانون العين بالعين والسّنّ بالسّنّ يوضح أن العدالة تكمن في تبادل المضار بالمثل، قبل تبادل المنافع، فالإنسان يجد الطمأنينة حين يحصل خصمه على الضرر الذي ألحقه به بالحدّة والشّدّة نفسها.

وترتبط العدالة في الأساطير القديمة بمفهوم المتعالي الذي يجد هيبته في فرض القانون، وما المَلك إلا مجرد منفذ للقانون كما يقول **حمّورابي**: "**إن الآلهة نادتني لأمنع الأقوياء من أن يظلموا الضعفاء، وأن أنشر النور في الأرض وأن أرعى مصالح الخلق**". ولعل **حمّورابي**قد فهم بعد تأمل خالص

أن الوعي وصل عند الرعية إلى درجة عالية، ولم يعد هناك مسوغ، أو مبرر للقول إنّ العدالة من اختصاص الآلهة فحسب، بل ينبغي الاعتراف أنها من اختصاص الإنسان أيضا: "**إن العدالة شيء من حق كل إنسان**"، وبالتالي فإنّ عدالة أهل الأرض فيما بينهم أولى في البدء من عدالة آلهة السماء: "**إن الآلهة أرسلته ليوطّد العدل في الأرض، وليزيل الشر والفساد بين البشر، ولينهي استعباد القوي للضعيف، ولكي يعلو العدل كالشمس، وينير البلاد من أجل خير البشر، ويجعل الخير فيضاً وكثرة**". إن مضمون الخطاب يركّز على مفهوم الأنا، وليس الإله، فالملك هو الذي يمارس العدل بعقله، واجتهاده، والآلهة توجهه إلى الحق وتبارك عمله فحسب.

ونلمس في المزامير البابلية أنّ العدالة ظهرت كمفهوم ومطلب إنساني في الوقت الّذي تجرأ فيه الإنسان على حقوق الآلهة أوّلا، ثم حقوق أخيه الإنسان ثانيا، لذلك كانت الآلهة تطالب البشر بالإنصاف من أجل التكفير عن الخطيئة الكبرى والمتمثلة في الجَوْر على حرمة الآلهة.

نجد في أبجديات الفلسفة الكنفوشيوسيّة الحالة نفسها، فالعدالة تكمن في السّماء، لأن السّماء هي مصدرها ومعيارها ومنتهاها، وإنّ السماء تنتقم من الملوك غير العادلين، وعلى الملك أن يكون ممتثلا لما تريده السّماء، فسخط الشعب من سخط الآلهة: "**السّماء حساسة لآلام الشعب، وما يريده الشعب تحققه السماء**"[2].

والحاكم في الفلسفة الصّينية هو الذي يحقّق العدالة في التّوزيع وفق العناية الإلهية، لأن للسّماء آذانًا تسمع بها أنين المستضعفين، وأن روح العدالة تكمن في إنصاف المستضعفين: "**... على الحاكم مساعدة الفقراء، بل وتوزيع ما لديه من فائض على مواطنيه الفقراء، والحاكم العادل لا يمكن إلا أن يكون محلا لثقة الشعب، والحاكم الذي يعرف يحكم لن يحتاج إلى القتل: فليكن الحاكم فاضلا وسيصبح الشعب فاضلا.**" [3]

---

(2) شلبي، إبراهيم أحمد، **تطور الفكر السياسي**، ص65.

(3) نقلا: بوعرفة، عبد القادر، **مقدمات في السياسة المدنية**، ص73.

إن عدالة الآلهة لا يمكن أن تتحقق في أرض الواقع إلا بالتفويض الإلهيّ، وفق العناية الإلهية المُركّزة، ويصبح العقل حينئذٍ ملزما بالانتقال من عدالة الإله المجازيّة، إلى عدالة القانون الحقيقية، غير أنّ القانون الذي يضعه العقل الإنساني في جوهره إلهيّ، لأن الإله يحبّ العدل، وهو العدل في ذاته.

يمكن القول إنّ من أهم الآراء السياسية في الطرح الكنفوشيوسي مسألة العدالة الاجتماعية، التي تقوم على مبدأ المُساواة التفاضليّة، والتي تحتكم للقاعدة التالية: **"لا يجب أن يُخشى قلة عدد السكان، ولكن يُخشى عدم تحقّق توزيع عادل للثروة على هؤلاء السكان"**[4]، وهذا الطرح يبيّن أن الوعي تقدّم نحو الإيمان بقوة القانون في تحقيق العدالة، لأن التغني بعدالة الآلهة لم يكن إلا من باب المخادعة والمخاتلة من قِبَل السّدنة ورجال المعابد.

تعتبر الحكمة الهندية العدالة بمثابة النور الإلهي الذي يقضي على الظلمة والدّيْجور الذي من أبرز معالمه الجور والظلم، وبالتالي فإنّ العدالة ترتبط بالآلهة الخيّرة فحسب، وفي هذا المجال يقول "**ميغوليفسكي**" : **"لقد كان الحكماء يعرفون أنّ الكون منسوج من النّور والظلام، ومن الخير والشر، وأن سبب شقاء الجنس البشري، هو وجود مملكة الديجور المخيفة المتوحشة. وسبب آثام الناس هو الطّمع، والحسد، والكره، والقسوة، والعدوانيّة، وإن الصراع بين النّور والدّيجور متواصل لا يتوقف. ولكنّ توازن القوى بينهما غالبا ما يختل... بيد أن أيّا من الطرفين عاجز عن تحقيق نصر تام ناجز على الآخر، في زماننا هذا. ولكن الزمن الآتي بعد زماننا سوف يشهد هزيمة الظلام أمام النور"**[5].

إن العدالة تفرزها التناقضات الموجودة بين عالم النور والظلام، فما

---

(4) المرجع نفسه، ص62.

(5) ميغوليفسكي، **أسرار الآلهة والديانات**، ترجمة حسان مخائيل إسحاق، دار علاء الدين، دمشق، ط2، 2006، ص92.

دام الصراع موجودا ومتواصلا تغدو العدالةُ أمرا ضروريا في الأرض من أجل رفع المظالم، والآثام عن الإنسان. إن العدالة وضعتها الآلهة حتى تعيد التوازن بين القوى المتصارعة في الأرض، فالظلام ينشر الفساد والمضارّ بما له من قوة الشرّ والجور وفي المقابل يحاول النور أن يرفعها قدر ما يمكن له ذلك. والنتيجة المنتظرة هي التأرجح بين الجور والنور، حيث تلعب العدالة دور المُنقذ والمُخلّص الذي يعيد التوازن. والملاحظة الأخرى، أن العدالة ينتهي دورها حين ينتهي الصراع، وينتصر النّور، ففي تلك اللّحظة لا يشقى الإنسان ولا يُظلم، وعليه لا حاجة إلى العدالة أصلا.

وبالرغم من هذه النظرة السحرية للعدالة في الفلسفة الهندية إلا أن المُشرّع والحكيم مانو MANO المشهور ربط العدالة بقوة القانون الاجتماعي، لأنه لا عدالة بدون قوة، حتى لو كانت مجازية أو خيالية.

ولعلّ هذا السبب هو الذي جعل المصريّين يركّزون على حرمة القانون، رغم عدم نفي ارتباطه بالآلهة،فالقانون هو حامي البشر الحقيقي، ذلك ما توصّل إليه البشر بعد مسيرة طويلة من الاعتقاد أن العدالة تكمن في السماء. إن عدم انتقام الآلهة من المجرمين في الحياة هو الذي فرض حتمية أن يكون القانون واسطةً بين عدالة الآلهة، وعدالة البشر: "**فإذا حدث خرق لماعت أو خرج عن سبلها، ألحق ذلك اضطرابا بمن خرج وبغيره، فتتدخل إدارة العدالة -وهي تجمع سدنة ماعت - لتطبق القواعد التي أوحت بها تحوت، رب الكلمات والكتب المقدسة، ورسول الإله إلى الناس**"[6].

لقد أصبح القانون هو البديل عن عدالة الآلهة، فعدالته عاجلة وعدالتها آجلة لما بعد الموت، وينبغي على الإنسان أن يأخذ حقه في الحياة، لأن روح العدالة مرتبطة بمقومات الوجود أصلا، لذلك فالعدالة الحياتية هي الحق والاستقامة، يقول "**سعيد العشماوي**": "فكأن نظام العدالة المصري قام أساسا على فكرة "ماعت" (الحق/العدل/الاستقامة)، لا في أسلوب جدلي عقيم، أو في كلام نظري مرسل، وإنما بالواقع المعيش وبالحياة

(6) العشماوي، محمد السعيد، **روح العدالة**، دار إقرا، بيروت، ط3، 1986، ص36.

العملية التي تستهدف وضع ماعت في النفس والإله في القلب، ليكون الإنسان هو الحق والعدل والاستقامة"[7].

ومن جهة أخرى، تحولت بعض الآلهة إلى ضدّ مصالح الإنسان، فهناك صنف يتلذذ بتعذيب الإنسان والمكر له، وربطه بالشقاء والمأساة، فكان على الإنسان أن يُحدث قطيعة حتى مع مجتمع الآلهة، بل تحول الأمر إلى تحدي الآلهة أنفسهم مثلما حاول غلقماش في ميزوبوتاميا فعله، أو أركيل في اليونان.

لقد جسّد الإله **آن وإينليل** في حضارة واد الرافدين المكر والدهاء وكُره الإنسان، وهذا التوجه نحو رسم آلهة ضد إرادة الإنسان يُنبأ أن مسيرة الإنسان ستتحول نحو مفاهيم جديدة عن شرائع الآلهة وروح عدالتهم.

لقد تحوّل الفكر الإنساني من تقديس النواميس، إلى تقديس القانون الوضعي، وظهرت فكرة عدالة القانون (Justice of Law) من معكوس عدالة الآلهة، التي احتمى بها الفكر الإغريقي في بدايته الأولى كحل لمشاكل المواطن في حيز المدينة السياسية، واعتقدوا أن عدالة القانون هي الوجاء الذي يُنقذ المواطن من الجور والظلم المُمارس من قبل الأنظمة المتسلطة. لقد كانوا أول من فصل القانون (NOMOS) عن مصدره السّماويّ، ثم ربطوا القانون بالإنسان في جدليته مع التاريخ، وأصبحت الحكومات المتعاقبة تتفنن في صناعة النواميس لتثبت الكفاءة السياسية.

ونجد الحاكم صولون (594 ق م) الذي هو أحسن من ربط العدالة بالقانون، وحاول تأسيس حكمه على جاهزية القانون في تحقيق العدالة الغائبة زمن الفتن والثروات بين طبقات الشعب.

وفي كتاب أرسطو المغمور **دستور الآثنيين** ندرك مدى شدة الإيمان بالقانون في الثقافة الآثنية، فبرغم من عدم ثبات القوانين والدساتير إلا أنّ المواطن كان يسلّم بها تسليما، ويرى أن الدساتير حامية لحقوقه، وطريقه

(7) المرجع والمكان نفسه.

الفاضل نحو العدالة. إن عصر تدوين القوانين في اليونان هو الذي أنزل العدالة من متن الأسطورة إلى كفّ الإنسان. ويدلّ على ذلك أنّه كان يطلق على المشرعين في عهد بركليس (463/ 431 ق م)Thesmothètes أي المشرعون.

ويصبح القانون المؤطر للعدالة عندئذ من اختصاص الشعب، وليس مجمع الآلهة، ولقد جاء على لسان فيودرس: "**ينتخب الشعب، عدا المستشارين العشرة الحاليين، عشرين آخرين يتجاوزون الأربعين من سنهم. فيحلف هؤلاء أن يتقدموا بخير المقترحات لصالح الدولة، ثم يعرضون منها ما يتفق وسلامة الأمة. ويتاح لكل من يشاء من المواطنين الآخرين أن يتقدم بمثل هذه المقترحات، كي يختار الشعب الأصلح من كل ذلك**"[(8)].

حافظ القانون على مصداقيته البشرية، وتعمق في النفوس والقلوب معا بأن حياة وكرامة الإنسان تكمن في القانون وفقط، وأن العقل البشري استطاع أن يدرك مواطن الرحمة والنعمة في سلوك الشر، وكذلك مواطن القسوة والجرم. وبالتالي فالعدالة لن تكون إلا بشرية، فالآلهة منشغلة عن الإنسان بمدنها السماوية وصراعاتها اليومية، بل الأدهى من ذلك أن الأساطير تصوّر لوحة فنية قاسية، فالآلهة خلقت الإنسان لتتسلّى عليه، وتراهن على مصيره كما هو الحال في أسطورة آركيل وكاليجولا.

أصبح القانون مجرد عقد بين الإنسان والإنسان، الغاية منه: "... والاهتمام بالقانون نجد تبريره في فلسفة أبيقور الذي يعتقد أن الخوف من الألم والعقاب جعل الفرد اليوناني يفكر في التّعاقد لأجل وضع حد للآلام المنجرّة من عدم احترام الحق الطبيعي للإنسان. فإن وعي الفرد بطبيعة الحق الطبيعي فرضت عليه إبرام عقد نفعي اجتماعي ينطلق من أن: الحق الطبيعي تعاقد نفعي الغاية منه ألا يسيء الناس إلى بعضهم البعض"[(9)].

---

(8) أرسطو، **دستور الآثينين**، تعريب أوغسطين برباره، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1967، ص78.

(9) عبد القادر، بوعرفة، **مقدمات في السياسة المدنية**، رياض العلوم الجزائر، ط1، 2005، ص82.

عندما يصبح القانون مجرد عقد مبرم لا يصبح للعدالة ذلك المفهوم المقدّس والمتعالي، إذ يُصبح القانون مجرد احتيال على طبعة الإنسان الشريرة كما يقول أبيقور لاحقا: "لا يوجد عدل في ذاته، بل العدل تعاقد مبرم بين المجتمعات في أي مكان كان وفي أي عصر كان، والغاية منه ألّا يُلحق أحد ضررا بغيره وألا يَلحقه منه ضرر"[10].

إن فكرة خروج العدالة من أوامر الآلهة إلى مصلحة المجتمع انعكس سلبا على عمل الحكومات المتعاقبة، فبدل أن يصبح القانون طريقًا للعدالة، أصبح طريقًا للجور والظلم والاستبداد، وبذلك بدأ الإنسان يفقد ثقته بالقوانين المبنية على فكرة المصلحة العليا، لأنها في الحقيقة تخدم أصحاب المصلحة الضيّقة. فأين يجد الإنسان العدالة...؟؟؟

2 - من عدالة القانون إلى عدالة الطبيعة

تحولت المدينة اليونانية بفعل الاستبداد والطغيان إلى مدن غير مرغوب فيها، فالأنظمة الأرستقراطية والأولغارشية والتيموقراطية جعلت من القانون وسيلة للقهر والسيطرة، فغابت العدالة وتحطمت مبادؤها بضربات مِعْوَلِ القانون الجائر، ولقد أصبح الجور والظلم ضمن دائرة القانون، أي أن القانون أصبح حامِ الطغاة، والمحافظ على مصالحهم الخاصة.

إن هذا الوضع المأساوي للمدينة اليونانية دفع الحركة السفسطائسة إلى الثورة على الأنظمة الحاكمة والدعوة إلى الديمقراطية؛ كشكل من أشكال الحكم الذي يحقق المساواة والعدالة الإنسانية. وكان أوّل عمل قامت به الحركة السّفسطائيّة إنكار القانون، وشجب العدالة عن روحه. وندرك ذلك من خلال مقولة هيبياس (Hippias): "أنتم جميعا الذين تحضرون هنا، إني اعتبركم جميعا أهلا وأقارب ومواطنين بموجب الطبيعة، إن لم تكونوا كذلك بموجب القانون، فبموجب الطبيعة التي تعتبر البشر المتشابهين أقارب.

---

(10) أبيقور، **الرسائل والحكم**، ترجمة جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، تونس، د. ط، 1991، ص212.

القانون، طاغية البشر، يعارض بقهره الطبيعة"(11).

تكمن العدالة في الطبيعة فقط، لأن الطبيعة خلقت الناس سواسية، وجعلتهم يتنفسون الهواء نفسه، فالالتزام بالحق الطبيعيّ، وعدم التعدّي عليه يحقّق العدالة من تلقاء نفسها. ذلك أن الإنسان عندما يحترم الطبيعة فهو يحترم حق الإنسان في العيش، وعلى هذا الأساس شكّك السفسطائيّون في العدالة من خلال الارتباط بالشك المذهبي الذي انتهجوه كمنهج لدحض المقولات الفلسفية السابقة عنهم بالخصوص، لقد كان الإنسان معيار كل الأشياء ومقياس لها في فلسفتهم. وعلى هذا الأساس اعتقد السَّفسطائيون أن العدالة غير متحققة في مقولات القانون، لأنه مفهوم غامض وقيمة لا يؤمن بها إلّا الضعفاء (الرأي الذي تبناه نيتشه). وكان (غلوكون) يعتمد - في شرحه للموقف السَّفسطائي - على أسطورة **جيجاس** الراعي والخاتم.

لكن رغم ذلك، فإن العدالة لن تتحقق باحترام قوانين الطبيعة فقط، بل يجب أن يكون نظام المدينة نظاما ديموقراطيا لكونه يؤمن بحرية الإنسان وحقه في الوجود، كما يعمل على تحقيق المساواة التي هي جوهر العدالة.

إن الفكر السّفسطائيّ من خلال فلسفة بروتاغوراس خاصة، يعطي للعدالة مدلولات سياسية ترتبط بأفق الاستحقاق السياسي، فالناس سواسية أمام المبدأ كما هم سواسية أمام القاعدة.إن المشكلة لا تكمن في المبدأ وإنما تكمن دومًا في القاعدة، لأن القاعدة إبداع إنساني محض وعليه ينبغي أن تخضع القاعدة إلى الحق الطبيعي. ولعل هذا ما نستنتجه من الرأي التالي: "ويؤكد بروتاغوراس (Protagoras) أن المدن السياسية لا يمكن أن تتحقق على أرض الواقع، إلا إذا تعاملنا مع جميع المواطنين على أنهم يتصفون بالذكاء والغنى، وأنهم كلهم أبناء الطبيعة. إن حكمة السّياسة (Sagesse politique) عند بروتاغوراس هي التي تجعل القرارات السياسية تخضع لمبدأ المداولة الجماهيرية، إنه يريد أن يوجه الجماعة إلى ما سماه الحسّ المشترك الذي يجعل الإنسان مالكا للحيوية الطبيعية، ومن ثمة يتبلور

---

(11) نقلا: خاتمي، محمد، **مدينة السّياسة**، دار الجديد، لبنان، ط1، 2000، ص30.

لديه الوعي السياسي المتمثل في مقولة فن العيش معا في المدن"[12].

تفرض مقولة فن العيش معا بالضرورة الإيمان بالمساواة البشرية، والتي يمكن فقط أن نستوعبها من القول بوحدة المبدأ الطبيعي. إن الانتقال من القانون إلى الطبيعة هو محاولة الاحتكام إلى شيء فوق الإنسان ليضمن العدالة للجميع، فالقانون أثبت أن العدالة مجرد شعار لشهوة السيطرة، فهو يمنح الميزات والخيرات للطبقة المسيطرة فقط، أما جميع الناس فمحرمون منها باسم القانون الذي هو طاغية البشر.

لكن هل وجد الإنسان العدالة في الطبيعة بدل القانون؟؟؟

إن سقراط باعتباره آخر ثمرة من العنقود السفسطائي يرفض فكرة أن القانون يعارض الإنسان ويقهر العدالة، بل يذهب إلى القول بضرورة احترام القانون والتقيد به، ولنسمعه وهو يحاور تلميذه كريتياس: "إذا أنت انسحبت، تقول القوانين لسقراط، إلى أين تفر إلى مدينة قريبة؟، طيبة أو ميغارا، ولأنّ كليهما يمتلك قوانين راقية، فستبدو فيهما يا سقراط بمثابة العدو لدستوريهما، وكل أولئك الذين تعزّ عليهم مدينة هم سينظرون إليك بعين الريبة كمفسد للقوانين، وستؤكد الرأي بأن محاكميك كانوا أحسنوا الحكم في قضيتك..هل ستحاذر عندها المدن التي لها قوانين جيّدة، وحيث يعيش بشر متحضرون؟؟ ولكن هل يعادل هذا رأيك مشقة الحياة؟؟ أو أنك تريد أن تتقرب من هؤلاء الناس، وستكون لك الجرأة في أن تتحاور معهم؟؟ ولكن، بماذا ستحاورهم يا سقراط؟؟ بالمواضيع ذاتها التي هي هنا، مع العلم أنه لا شيء بالنسبة للناس أثمن من الفضيلة والعدالة، أو من العرف والقوانين؟؟ أتعتقد حقا بأن هذا لائق بسقراط؟؟"[13].

إن العدالة عند سقراط لا يفرزها القانون بل يفرزها مبدأ مثاليٌّ في ذات الإنسان، إنّها عكس ما ذهبت إليه الحركة السفسطائية إذ لا يقرها

(12) عبد القادر، بوعرفة، **مقدمات في السياسة المدنية**، ص86.

(13) كبسيديس، ثيوكاريس، **سقراط**، تعريب طلال السهل، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1987، ص294.

المبدأ الطبيعي الأصمّ، إنها مبدأ تفرضه الفضيلة والأخلاق التي تنبع من الذات. ولقد كان منطلق الثورة السقراطية الرئيس في القول بأن القانون مجرّد مظهر لوعي الذّات، وأن العدالة من حيث الجوهر فوق القانون، فهي فضيلة الفضائل، ولذا تفطّن سقراط إلى خطورة ربط العدالة بالطبيعة ضمن الخطاب السفسطائي الجذّاب: "لكن رغم الطابع الجذاب للفكر السياسي السفسطائيّ فإنّ أخطارا تختفي وراءه، هددت أثينا المدينة النموذجية، ذلك أن الغلو في مقولة الإنسان مقياس كل الأشياء، وترويج فكرة المواطن السيد جعلت أخلاق المواطن السّيد تفسد، وممارسة الحاكم باسم الشعب تضعف. وأصبح الاحتكام للقانون يصطدم بمقولة الحرية الشخصية، وفلسفة أن القانون يضاد الطبيعة[14]، وكما أن العدالة تصطدم بفكرة المساواة المطلقة، فينتج عن ذلك ضعف المجتمع الأثيني، وهذا ما يترجم ثورة سقراط على الفلسفة السفسطائية، ودفاعه المستميت عن فلسفة القول بالأخلاق والقانون كأساس لسعادة المواطن"[15].

لقد أحدثت ثورة سقراط تحولا تاريخيا في الفكر السياسي والقانوني معا، خاصة على يد **أفلاطون** الذي أسس مفهوما متعاليا للعدالة. إن جوهر العدالة لا يكمن في تلك المفاهيم الاعتباطية التي يرددها الناس كتقاسم المنافع والخيرات، أو شهوة السيطرة. لكن العدالة عنده تدخل في صميم العملية السياسية، إن الغاية من المدينة هي تحقيق العدالة أولا ثم الارتقاء بالإنسان إلى السعادة. ولكي يؤسس للعدالة كقيمة فضلى مرتبطة بقيم فضلى مثالية بدأ كتابه الجمهورية بسؤال ما العدالة؟ وبهذا السؤال يكون أخرج العدالة من مقولات الطبيعة إلى مقولات الإيدوس.

---

(14) المرجع نفسه ص، 30. لم يذهب بروتغراس إلى رفض القانون والمدينة الاصطناعية بل ذهب إليها بعض المتطرفين من الحركة السفسطائية، خاصة تراسيماك (Thrasymaque) تلميذ غورجياس صاحب فكرة أن المدينة والعدالة حيلة صنعها الضعفاء ليحتموا بها من سيطرة من انتخبتهم الطبيعة. وأنتيفون Antiphon الذي أقر أن لا فرق بين الناس إلا بموجب الاصطفاء الطبيعي وأن القانون والنظام السياسي خرق للطبيعة التي لا تعترف بالمضاد له.

(15) عبد القادر، بوعرفة، **مقدمات في السياسة المدنية**، ص88.

3 - من عدالة الطبيعة إلى عدالة الإيدوس

تهكم أفلاطون على لسان سقراط على المفاهيم العتيقة للعدالة، والتي تعكس في الحقيقة الفهم المزيف لروح العدالة.إن العدالة عند أفلاطون في كتاب الجمهورية تتبلور من خلال ثلاثة تعريفات سافلة غير أصيلة للإيدوس بل هي تعبير عن ظلال وأوهام الحقيقة، وتلك المفاهيم الثلاثة نوردها على النحو التالي: أولها أن العدالة تكمن في إتقان عمل الإنسان وفق الموروث الاجتماعي، أي أن العدالة هي ذلك الانسجام الحاصل بين عمل الإنسان وموروثه الثقافيّ، وتتجلى في علاقة الأفراد فيما بينهم، وهو ما ورد على لسان بوليمارخوس: "إن العدالة تعني إعطاء كل ذي حق حقه بمعنى أن تعامل كل إنسان بما هو مناسب له، أي أن العدالة تكمن في تقديم الخير للأصدقاء وإلحاق الأذى بالأعداء"[16]. وثانيها كون العدالة تحقيقًا لمصلحة الأقوى وفق شهوة السيطرة وسياج القانون: "إن العدل هو صالح الأقوى ومادام الحاكم دائما هو الأقوى فالعدالة تسير في مصلحته". وهو المعنى الذي راق لتراسيماخوس. وثالثها القول إن العدالة هي اتفاق الناس فيما بينهم على ألا يظلم بعضهم بعضا وأن يحترم الكل الكل، لكن هذا المعنى الأخير غير مقبول لأن العدالة ليست عدالة الموضوع بل العدالة عدالة الذات.

إن العدالة مفهوم متعالٍ، صُورته الحقيقية في الإيدوس المتعالي، إنها مع الحكمة والشجاعة والعفة. ولكي نتصورها تصورا حقيقيا لا بد أن يكون استحضار العدالة ضمن آلية التذكر الأفلاطوني، ثم ضمن النّسق الهندسيّ الذي يفرغه اللّوغس على موضوع التّذكّر.

إن العدالة عند أفلاطون ليست في المساواة لأن الناس تختلف معادنهم ومراتبهم، كما تختلف قدراتهم العقلية والغضبية والشهوانية، تصبح العدالة عندئذ ذات مفهوم رياضيّ محض، أي أن العدالة تكمن في الاستحقاق المعدني، وهي لا تتحقق كمفهوم خالص إلا ضمن مدينة تقر بمشاعية النساء

---

(16) أفلاطون، **الجمهورية**، تعريب فؤاد زكرياء، دار الوفاء لنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2003، ص183.

والأطفال، ويصبح الكل متنازل عن حريته وملكيته للدولة التي يحكمها الفيلسوف. إن العدالة تنتفي عند مقولة: "هذا لي". المتداولة على ألسنة المواطنين، لأن العدالة تتحقق في عدم الملكية أصلا، فالكل ملك للدولة وكل ما هو ملك للدولة هو ملك الأفراد. ولنحقق هذا النزوع المثالي نحو العدالة ينبغي أن يقتصر كل إنسان على حرفة ومهنة واحدة فقط، لأن احتراف المواطن عدة حرف يولد حالة الاستغناء وعدم الحاجة إلى الغير. فألد أعداء العدالة الأفلاطونية ظهور مفهوم استغناء البعض عن البعض، لأن تلك الحالة تؤدي إلى أنانية الإنسان وشعوره بالقوة، والتي تجعله ينخرط في مقولة المصلحة وشهوة السيطرة. لكن هل الإيدوس يستطيع أن يجعل العدالة ضمن مجال عيش الإنسان؟؟ أم سيبقيها دوما في إطار الحلم الإيطوبي؟؟

4 - من عدالة المثال إلى عدالة الواقع.

استطاع أرسطو طاليس أن يضع مفهوم العدالة ضمن نسق الواقع، وسؤال الحياة وأن يسخر من عدالة الإيدوس، فالعدالة ليست تلك القيمة المتعالية فحسب؛ بل العدالة هي في جوهرها ذلك الإنصاف المتبادل في المنافع والمضار، في الصالح والطّالح، وتخضع لمفاهيم الحد الأوسط، أو بتعبير آخر العدالة تكمن في الوسط الذهبي الذي لا ينجذب نحو الإفراط ولا نحو التفريط.

جاءت العدالة كمطلب سياسي اجتماعي من فيض فكرة عدالة الضرورة والحاجة، لأنّ الدولة عند أرسطو من حيث الغاية هي توفير الاكتفاء الذاتي للمواطن، وعليه، تصبح التحسينات والكماليات مجرد انتصار على الضرورة، فالعدالة عنده لا تُفهم بمعزل عن مفهوم الصّداقة، فالصديق ليس الذي يقاسمك المنافع والأفراح فقط، بل إنّ ذلك الذي يقاسمك المضار والأحزان أيضا. ومنه تكتسي العدالة عند أرسطوطاليس حُلّتين:

أ - العدالة في التوزيع:

والتي ينبغي أن تهتم بتوزيع المعادن والخيرات المشتركة، والمناصب

والوظائف، ثم المراتب الشرفية وفق شرط المواطنة فقط، فكل من اكتسب صفة المواطن هو ند لأخيه في ذلك بالرغم من الاختلاف في المستوى الاجتماعي والاقتصادي.

والقاعدة في التوزيع تكمن في المعادلتين الأتيتين:

توزيع أشياء متساوية على أناس غير متساوين = الجور.

توزيع أشياء غير متساوية على أناس متساوين = جور.

إذن الحل يكمن في:

أشياء متساوية توزع على أناس متساوين أصلا = عدل.

أشياء غير متساوية توزع على أناس غير متساوين = عدل.

ب - العدالة التبادلية:

ينبغي أن يكون مفهوم العدل متضمنا لمعنى تبادل المضار والمنافع على السواء، وهذا يقتضيه مبدأ الإنصاف الذي نلاحظ أنّ الفكر الفلسفي المعاصر يحاول أن يؤسس حول مداره ونطاق فلسفته واجتهاداته.

لقد استطاع أرسطو أن يجعل من العدالة مفهوما إنسانيا واقعيا بعيدا عن غلوّ الإيدوس الأفلاطوني، فالعدالة تشبه القسمة العددية، وهي بحاجة إلى أن نُنصف الأطراف فقط، وذلك وفق موضوع العدالة أصلا.

ومن خلال هذا التوجّه الواقعيّ، نلاحظ أن الغاية من العدالة ليست في القيم التي نربطها به من حيث هي فضيلة إيدوسية بل قيمة العدالة تكمن في المنافع والمصالح التي تُحقّقها، لكن شريطة أن تكون العدالة مبنية على فكرة الخير العام، أو المصلحة العامة، والتي تتحقق من خلال توفير أكبر مصالح ممكنة لأكثر عدد ممكن من الناس. لكن هل يدرك الإنسان الحكمة من الخلق والحياة إدراكا كليا حتى يبني عدالة تحقق حكمة الخلق؟؟

5 - من عدالة الواقع إلى عدالة السماء

يختلف مفهوم العدالة في الديانات السماوية الثلاث عما جاء في الديانات

الوثنية القديمة، فالعدالة السماوية في الديانات ترتبط بمبدأ الإيمان والتقوى، فالعدالة من حيث القيمة هي تقوى الله أو الربّ. والتقوى أول ما تكون بالجوارح، لذا يصبح المُتّقي فوق العدالة أصلا لأنه يتعامل مع الآخر بمبدأ المحبة والإحسان. ونحن نعلم أن المحبة أشمل وأصدق من العدالة ذاتها، بل إنّ العدالة تظهر حين تختفي المحبة من قلوب البشر، فالعلاقة إذا كانت على أساس المحبة والإحسان فإنه لا يحتاج الإنسان للاقتضاء. ولقد عبر كل من ابن مسكويه وماكس شيلر عن تلك الحقيقة وهي: "لو تحابّ الناس لتناصفوا". والإحسان مبني على التفضل والإيثار، والزهد فيما عند الآخر والترفع عن الظلم والتجبر وبالتالي يكون الإحسان من أعلى مراتب الإيمان.

ولذا كان الأنبياء دعاة لا قضاة، يحببون الناس في بعضهم البعض عن طريق الوصايا. ومن أشهر تلك الوصايا وصايا النبيّ موسى، والتي تجعل عدالة السماء هي العدالة الحقيقية لارتباطه بحكمة الخلق أما عدالة البشر فهي مجرد حالة وقائية لحماية الإنسان من عدوانية الإنسان، فالعدالة البشرية ترتبط بنتائج الفعل بينما عدالة السماء ترتبط بالنوايا ولا يعرف النية إلا صاحبها أو الله.

وعليه، فالعدالة السماوية ستتحقق عاجلا أو آجلا، وإن لم تتحقق في الزمان والمكان فإنها تتحقق في الآخرة، أين تتبلور العدالة المطلقة في أبرز صورها الكاملة والتامة، العدالة التي لا يُطعن في مشروعيتها لأن العادل هو الله.

إن المؤمن سواء كان يهوديًّا أو نصرانيا أو مسلما يؤمن بأن العدالة الإلهيّة هي العدالة المثلى والفضلى، وأن عدالة البشر نسبية ناقصة، وعليه، فإن انتظار عدالة السّماء هو انتظار للحق.

تتطلب النجاة من نتائج العدالة الإلهية بالنسبة للفرد تكريس كل جهده وفكره لمعرفة الحق، وأن يكون قلبه وفعله مطابقا للوصايا الربانية، فهي مفتاح السعادة التي ينشدها الفرد في العدالة. ومن ذلك نلاحظ النبي موسى يؤكد في وصاياه العشر على ضرورة تطبيق عدالة السماء، في نفس الفرد قبل أن يُطبقها المجتمع عليه أو الله، ولنتأمل النصوص التالية:

«أكرم أباك وأمّك لتطول أيّامك على الأرض التي يعطيك الرب إلهك * لا تقتل* لاتزن* لا تسرق* لا تشهد على قريبك شهادة زور* لا تشته بيت قريبك* لا تشته امرأة قريبك، ولا عبده، ولا أمته، ولا ثوره، ولا حماره، ولا شيئا ممّا لقريبك»[17].

لكن عدالة الضمير تفقد شرعيّتها حين يتحول الفساد في الأرض إلى القتل وسفك الدماء، هنا تصبح عدالة السماء مُمثلة في عدالة البشر: «من ضرب إنسانا فمات يُقتل قتلا»[18].

ومن ذلك أيضا أن الفساد يقتضي من الحاكم الذي يُمثل السلطة الربانية في الأرض أن يقتص من المذنب: «عينا بعين وسنّا بسنّن ويدا بيد ورِجلا برجل * وكيًّا بكيٍّ، وجُرْحا بجرح، ورضاً برض»[19].

يحدد سليمان ابن داود في ترانيمه عدالة السماء في الوعي بضرورة إقامتها قبل أن تُقام في عالم الملكوت الأكبر الآخرة، لأن العدالة النهائية لا تستوجب المراجعة كما هو الحال في العدالة الأرضية: «فلنسمع ختام الأمر كله: اتق الله واحفظ وصاياه لأن هذا هو الإنسان كله * لأن الله يُحضر كل عمل إلى الدينونة على كل خفي إن كان خيرا أو شرا»[20].

ولم يختلف النبي عيسى ابن مريم عن سابقيه من الأنبياء في فهم العدالة، فالعدالة موجودة في نفوس البشر يعرفونها من خلال صوت الضمير الذي أودعه الله فيهم، إنهم يدركون جيدا، فهم يعلمون متى يجب أن ينصفوا بعضهم بعضا، ويدركون متي يتجاوزوه إلى الإحسان والمحبة. كما يعرفون جيدا متى يجب القصاص... إذن العدالة هي في كل تلك الأوجه هي الإنصاف، فالإنصاف هو تمام العدالة، وفي القصاص قوتها، وفي الإحسان والإيثار رفعتها وسموها. وبالتالي لا بد أن يكون الإنسان محتكما لواحدة

---

(17) سفر الخروج: 20: 1-17.

(18) سفر الخروج 21: 2.

(19) سفر الخروج: 21: 24-25.

(20) الجامعة: 12: 13-14.

من تلك الصور وإلا كان ظالما لنفسه ولغيره. ولقد خطب المسيح عليه السلام الناس من قمة جبل فقال: «وأما أنا فأقول لكم: إن كل من يَغضب على أخيه باطلا يكون مستوجب الحكم ومن قال لأخيه: رَقا يكون مُستوجب المجمع ومن قال: يا أحمق يكون مستوجب نار جهنم * فإن قدّمت قربانك إلى المذبح، وهناك تذكرت أن لأخيك شيئا عليك * فاترك هناك قربانك قدّام المذبح واذهب اصطلح مع أخيك أولا، وحينئذ تعال وقدم قربانك*، وأما أنا فأقول لكم: إن كل من ينظر إلى امرأة ليشتهيها فقد زنى بها في قلبه»[21].

غير أن الامتثال لصوت الضمير غير كاف لتطبيق العدالة، فالمجتمع مطالب أن يُحقق عدالة القصاص حين ينجذب الفرد نحو حظيرة الشيطان: «من ضرب إنسانا فمات يُقتل قتلا». فحماية الإنسان من نفسه ومن أخيه الإنسان تكمن في إحقاق القصاص، فلقد جاء في الإنجيل: «وعينا بعين وسنا بسن ويدا بيد ورجلا برجل * وكيا بكي وجرحا بجرح ورضاً برض»[22].

نلاحظ بأن النص الإنجيلي الأخير قد ورد مثيله في القرآن، ليؤكد الله الفكرة نفسها، وليبين ضرورة قيام العدالة العامة (الشرع) على مفهوم القصاص، لأن في تطبيقه تتجسد الحياة: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[23]، أما العدالة الخاصة فتكمن في الإحسان لقول الرسول في **حجة الوداع**: «**يَا أَيُّهَا النَّاسُ: أَلا إِنَّ رَبَّكُم وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُم وَاحِدٌ، أَلا لا فَضْلَ لِعَرَبِي عَلَى أَعْجَمِي، وَلا لعَجَمِي عَلَى عَرَبِي، وَلا لأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلا لأَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلا بِالتَّقْوَى**»[24].

لا يختلف الإسلام كثيرا عن الديانات السماوية في مسألة العدل والعدالة، بل إنّه جاء نفسه ليتمم مكارم الأخلاق، ويعمق مفاهيم العدالة. إن العدالة في الإسلام مشتقة من الذات الإلهية أصلا، فالله هو العادل وإليه

(21) سفر متى: 5: 1-48.
(22) سفر الخروج: 21: 24-25.
(23) سورة البقرة: الآية: 179.
(24) حديث متفق عليه.

ينتهي العدل في الآخرة، وهو يقيم العدالة في النفس البشرية عن طريقة محبته لشخص ما، فإذا الله أحب شخصا أعانه على تطبيق الحق والعدالة بذاته، وهو يقيمها عن طريق السلطان والقوة وتلك تقتضيها مصلحة العامة للمواطنين، وأخيرا أن يقيم العدل في الآخرة وهو آخر محطة لرحلة العدالة.

وانسياق الإسلام في المفاهيم السابقة للعدالة هو انسياق للأصل الواحد لكل الكتب السماوية أي الله الواحد الأحد، وبالتالي لا يمكن أن يأتي نبي بشيء يخالف مصلحة الإنسان والحكمة من الخلق، يقول ميغوليفسكي: "... ومن البديهي أن تكون قواعد السلوك قواعد عامة تنسحب على كل إنسان وليس على المسلم فقط، إنّها القواعد التي أقرتها الأديان كلها: لا تسرق، لا تزن، لا تكذب، أطع والديك، لا تفعل الشرّ، وافعل الخير، كن صادقا ومستقيما، ولا تكن متكبرا متغطرسا مبتذلا، كن صلبا في موقفك مع الحق، ساعد من يحتاج إلى المساعدة، كن متسامحا مع أعدائك، وادع على السلام بين الناس"(25).

لكن بالرغم من ذلك، لم يكن مفهوم العدل في الإسلام مرتبطا فقط بالسماء بل إنّ العدل ارتبط بتجربة الإنسان وفهمه للحياة، وبالتالي نلاحظ أن تعريف العدل أخذ عدة أوجه مفصلية تجتمع كلها في الغاية الإنسانية المشتركة. ومن ذلك أن: "العَدْلُ: ما قام في النفوس أنه مستقيم، وهو ضد الجوْر، ويقال: عَدَلَ عن الطريق عُدُولاً، مال عنه وانحرف.والعَدْلُ: الحكم بالحق، يقال: هو يقضي بالحق، ويعدل، والعَدْلُ والعِدْلُ والعَدِيلُ سواء، أي النظير والمثيل، فعِدل الشيء مثله من ضده، أو مقداره. تعادل: التساوي، وعدَّلته تعديلاً فاعتدل: سوَّيته فاستوى، وعَدَلْتُ فلاناً بفلان، إذا سوَّيت بينهما، وتعديل الشيء، تقويمه، يقال: عدَّلته تعديلاً، فاعتدل، إذا قومته فاستقام"(26).

كما أن المشرع في الثقافة الإسلامية أفرد للعدل بعدًا اصطلاحيافلقد

---

(25) ميغوليفسكي، أسرار الآله والأديان، ص526.

(26) ابن منظور: لسان العرب (11/ 430 - 432)، الرازي: مختار الصحاح (1/ 176)، الفيومي: المصباح المنير (2/ 44 - 45)، مادة: عدل.

عرفه الجرجاني بأنّه: "عبارة عن الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط". ونلاحظ انجذاب هذا التعريف نحو نظرية النصف والمناصفة والحد الأوسط لأرسطو، وهذا نوع من العدل موضوعه العدالة العامة.ويقول في موضع آخر: "والعدل مصدر بمعنى العدالة، وهو عبارة عن الاستقامة على طريق الحق، بالاجتناب عما هو محظور ديناً"[27]. وهذا التعريف يتجه صوب العدالة الخاصة.

ومهما بلغ الإنسان من تحرّي العدالة العامة والخاصة في الإسلام إلا أنه لن يصل إلى تمامها وكمالها، لأن العدالة تكتمل عند موجب العدل، فالإنسان يقترب بالعدالة إلى منطقة التقوى، لذلك فالإحسان في الإسلام أفضل من العدالة، لأنك تعبد الله كأنك تراه، ومن عبد الله على هذه الحالة أنصف النّاس[28].

6 - من عدالة السّماء إلى عدالة الإنسان

إن طغيان الفكر الكنسيّ، واستبداده باسم الدين والرب، قد ولّد نفورا اجتماعيا انعكس على عدالة الضمير سلبا، فلقد أصبح الإنسان ينشد الحق والعدالة في عقل الإنسان لا في وحي الإله. ولقد أصبحت العدالة مرتبطة بما ينتجه البشر من مفاهيم متغيرة، تتغير بتغير الزمان والمكان. ويمكن أن نلحظ أول حضور لها في المنظومة السياسية لنيكولاس مكيافيلي، الذي جعل من العدالة مجرد وسيلة تتجه نحو ترسيخ هيبة الدولة وتمجيد الحاكم.

---

(27) المصدر نفسه (الجرجاني) ص192.

(28) حديث نبوي شريف: (بينا نحن جلوس عند رسول الله إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه من القوم أحد، فجلس أمام النبي ﷺ فقال: يا محمد! أخبرني عن الإسلام؟ قال: أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً، قال صدقت، قال الصحابة: فعجبنا له يسأله ويصدقه!، قال: فأخبرني عن الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره من الله، قال صدقت، ثم قال: فأخبرني عن الإحسان؟ قال: الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك، قال: صدقت، ثم قال: فأخبرني عن الساعة؟ قال ﷺ: ما المسئول عنها بأعلم من السائل).

وبالتالي العدالة تخضع تارة لمبدأ القوة المطلقة القائمة على القهر والمغالبة، وتارة أخرى قائمة على مبدأ المخاتلة السياسية.

ويبدو أن توماس هوبز بعده لم ير في العدالة إلا ذلك الاحتيال المُهذب على طبيعة الإنسان الشريرة، فالإنسان ذئب لأخيه الإنسان، والكل في حرب ضد الكل.

ولم تكن العدالة في الخطاب الروسوي إلا ذاك المبدأ الخير في الإنسان، إن العدالة والحرية والإخاء طبيعة بشرية، وبالتالي فإنّ الناس تهفو إلى العدالة لأنّه جبلة وفطرة ونور طبيعي ثابت. ولكن العدالة بالرغم من فطريتها فهي لن تتحقق إلا بفعل الوعي المقترن بإفادة العامة التي تنصهر في بوتقة الدولة الجمهورية.

ويعتبر الفيلسوف الفرنسي الشهير (مونتسكيو) في كتابه روح القوانين أن العدالة لا تتمظهر في النصوص بل في روحها، وبالتالي العدالة فهم وإعمال للعقل، وليس مجرد حكم أو نص. ولذلك رأى أنه يتعذّر في كثير من الأحيان ضمان العدالة الفردية إلّا بفصل السلطات الثلاث: التشريعية، التنفيذية والقضائية.

كما أن الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط KANT حاول أن يفهمها ضمن مقولات: الواجب، الكرامة، الحرية. ثم ربطها بالمعيار الأخلاقي، فالإنسان كائن موجود حرّ يملك كرامة تفوق كل تصور، وهو يعمل بمقتضى الواجب الأخلاقي الملزم للفرد على أن يعمل كما لو هو ذاته وغيره في الوقت نفسه، ولقد وضح ذلك بمثال المجرم وحبل المشنقة، حين اعتقد أن المجرم لو كان يعي الواجب وعيا حقيقيا لوضع بنفسه الحبل في عنقه احتراما للواجب، لأنه في حقيقة الأمر يُعد مشرّعاً وفرداً في الوقت نفسه. كما يلزمه الواجب أن يتعامل مع الآخرين بكل احترام يمليه عليه احترامه لنفسه أولا، ولعدم إمكانية الوصول لهذا الوعي المتعالي للحرية والعدالة، فإن الإنسان ظل ينشد العدالة من خلال التركيز العقلي الأخلاقي في نطاق العقل العملي الخالص، بحيث تكون نتيجة سمو الإنسان فوق كينونته الطبيعية.

إن الخطاب الأنواري ربط بين العدالة والعقل، فالعدالة نتاج العملية الذهنية، وبالتالي نحن نشكل مفاهيم العدالة على حسب ما ندركه من تمثلات وتشكلات لمشكلات الإنسان.

لكن بالرغم من إيمان الفلاسفة بقدرة الإنسان على وضع موازين ومفاهيم للعدالة، إلا أن بعضهم اعتقد بامتناع العدالة واستحالتها لأنها مجرد قيمة صنعها الضعفاء كما هو الحال في فلسفة فريدريك نيتشه، والذي يشك في إمكانية وجود عدالة إنسانية في زمن لا مكان فيه إلا للقوة والإرادة المتجبرة. ذلك أن منطق القوة السّيادية يحدّد السلوك البشري، فإرادة القوة هي هيمنة أخلاق السّادة. أما المساواة والحرية فهي من صنع الضعفاء عبر التاريخ المتخم بالطرح الطوباوي، والذي حاول الإنسان من خلال سلوكه السحري أن يجعل من مقولة العدالة الوسيلة التي تؤطّر العلاقات بين الأقوياء والضعفاء. إذن، فالعدالة المقصودة عند نيتشه لا تكون إلّا بين الأقوياء الأنداد وهو حال المساواة أيضا.

ولقد أفرز انصياع الإنسان إلى العقل والتجربة تنوع في مفاهيم العدالة في الفكر المعاصر، ولم يعد عصر الأنوار هو الذي يشكل ويوجه مفاهيم العدالة بل أضحت العدالة تخضع لمتطلبات الأسرة الدولية عامة. إن العدالة أكبر من أن تُحصر في إقليم ضيق أو جغرافية ممتدة بين حدود سياسية، فالعدالة تتجه صوب العالمية والإنسانية معا. ولذلك أصبحت في القرن الواحد والعشرين مرتبطةً بمفاهيم جديدة، بل أصبحت سلعةً تدخل سوق الفكر، ويحدد قيمتها قانون العرض والطلب. ومن جهة أخرى أصبحت عملا رسميا من مهام المؤسسات الرسمية. ولقد حاول ميشال فوكو أن يرفع القيمة الأخلاقية عن العدالة، وأن يضعها ضمن الطابع المؤسسي (أو المؤسساتي)؛ فالمجتمع يعمل عبر مؤسسات تعمل بطريقة سلطوية، تقوم بنشر مفهوم معيّن للعدالة، وتسهر على احترامه وتنفيذه، ولا تطلب من الفرد إلّا أن يكون خاضعاً لما تريده كسلطة قهرية، وإلّا تحيله إلى الرقابة والعقاب أو الجنون والهامشية.

لكن بالرغم من ذلك نجد أن الفكر المعاصر اختص ببعض المفاهيم

الجديدة عن العدالة وفق تنوع فكري ساهم في بلورة فلسفة حداثية تساعد الإنسان على فهم حقيقة وجوده في خضم التسارع الزمني والتغيرات الرهيبة في زمن العولمة والحرب، ومن أهمها تلك المفاهيم الحداثية:

7 - عدالة المناصفة: (Justice of Equity)

من المعروف أن القدامى جعلوا من خصائص العدالة مبدأ الإنصاف، لكن عدالة الإنصاف المطروحة لا تعني المعنى القديم فقط، بل أضافت إليه معنى الاعتماد المتبادل، كما يحدث في السوق، حيث يعمل الفرد على تحقيق التكافؤ بين مخرجاته واستثماراته. ويقوم هذا الصنف من العدالة على مبدأ الحق Right والمنفعة معا، فالإنصاف يوجب الحكم على الأشياء بحسب روح القانون، أما العدل فيوجب الحكم عليها بحسب نص القانون. وهذا ما نلاحظه في فلسفة راولس.

8 - عدالة التكافؤ Justice of Parity

عدالة التكافؤ يفرضها واقع الجماعات والأفراد المنتمين إلى جماعة معينة ذات خصوصيات ثقافية وسياسية ما، ويعتقدون في أنفسهم الوحدة واحدة، إذ يشترك الجميع في تقاسم المخرجات بالتساوي: "الفرد من أجل الجماعة، والجماعة من أجل الفرد". وتصدق على بعض الجماعات النُحلية المعاصرة التي تعيش في جماعات خاصة، أو نكتشفها في أدبيات بعض الجماعات ذات التوجه الاشتراكي. ويسميها البعض بعدالة الحاجة (العدالة الماركسية) Justice of Need Marxian

9 - العدالة الطبيعية NaturalJustice

ينظر إلى العدالة الطبيعية من وجهة الحق الطبيعي المرتبط بمطلب الحياة وجودة الحياة. أو عدالة الخير Good المقترنة بمبدأ التفضل والتناصف في الخيرات. وفق مقولة الاستحقاق المؤسسة على مقولة "إعطاء كل ذي حق حقه". أما إذا كان استحقاق الإنسان لحقه يقوم على قاعدة

عامة يقبلها مجتمعه، سميت عندها العدالة بـالعدالة الاتفاقية Conventional Justice

10 - العدالة القانونية Legal Justice

غير أن الاستحقاق المبني على فكرة الحق والخير يستند إلى قاعدة قانونية متينة تجعل من المارق، والخارق لها كائنا مسؤولا عن فعله ونتائجه أمام السلطة العمومية، ويخضع للمساءلة القانونية مهما كان منصبه، وهي التي تحاول أن تجعل كل المواطنين سواسية أمام قوة القانون، فلا فرق بين رئيس الدولة ومواطن يقبع في آخر درجات السلم الاجتماعي.

11 - عدالة التبادل Commulative Justice

قد لا تختلف كثيرا عن المفهوم الأرسطي القديم من حيث الاصطلاح وبعض الخصائص، غير أن تنفرد بميزة احترام العلاقات التعاقدية التي تلزم كل فرد أن يعطي غيره حقه كاملاً دون التفات لقيمته الشخصية أو مكانته الاجتماعية، أو منصبه الحكومي، وفي المقابل تفرض كذلك توزيع المكافآت وتعيين العقوبات، وبالتالي مثلما نتبادل المصالح والمنافع كذلك ينبغي أن نتبادل المضار والعقوبات. وهي تحاول من حيث الإقرار بحرية الإنسان ترسيخ نوعاً من المساواة التعاقدية الجوهرية بغية تحقيق الصالح العام عن طريق دستور يضمن توزيع الحرية السياسية والمساواة الاجتماعية والحقوق الطبيعية على قدم وساق بغض النظر عن الاقتصاد الذي يذهب إلى قواعد الإنتاج.

12 - العدالة التوزيعية Distributive Justice

تقوم عدالة التوزيع على مقولة أرسطو القديمة أن الشر أنتجه سوء التوزيع، وبالتالي فالتوزيع يلعب دورا أساسيا في استقرار المجتمعات المتقدمة، والتوزيع يشمل كل المجالات التي تدخل جودة الحياة وكرامة الإنسان، وخاصة التوزيع في المجال السياسي والاجتماعي.

13 - العدالة الاجتماعية SocialJustice

يستخدم مصطلح العدالة الاجتماعية لوصف شعور معظم الناس بوجوب أن ينال الجميع استحقاقهم على أساس حاجاتهم وجهودهم، وكانت الماركسية من أهم المدارس الفكرية التي أعطت للمفهوم بعدا إيديولوجيا من أجل استقطاب الطبقات الأكثر فقرا في العالم. كما أن بعض الدول الرأسمالية جعلت من العدالة الاجتماعية فلسفةَ حكمها ونظامها رغم طابعها الرأسمالي كالنرويج. وتقوم العدالة الاجتماعية عموما على مبدأ الاستحقاق وتكافؤ الفرص، وأن يكون لكل فرد ما يستحق لضمان وجوده كذات لها كل فرص الحياة.

14 - العدالة السياسية

إن انتشار الفكر الديمقراطي والجمهوري ولد لدى كثير من الساسة ضرورة تحقيق عدالة سياسية تقوم على أساس حق المشاركة السياسية للمواطن في تسير الدولة وتدبير شؤونها، ولن تتحقق العدالة السياسية إلا بحرية الترشيح والانتخاب والتعبير وإنشاء الأحزاب والجمعيات من منظور أن الإنسان حيوان سياسي له ما لأخيه الإنسان من حقوق وواجبات. ومن ناحية أخرى، فالعدالة السياسية من الوجهة الحداثية تحاول أن تُصدر القيم السياسية الأكثر إنسانية إلى جميع دول العالم، خاصة مفاهيم المواطنة، الديمقراطية، التداول على السلطة، حقوق الإنسان، حق الأقليات، والانتخابات.

15 - العدالة الجنائية

لم يعد المجرم في واقعنا المعاصر ذلك المنبوذ اجتماعيا، بل هو كائن له جميع ما للإنسان العادي، وحتى في حالة مروقه عن القانون فله الحق في الدفاع عن أسباب الجريمة، وبالتالي تقويم سلوكه وفق التربية الحديثة ومحاولة إعادة إدماجه من جديد كمواطن صالح. وقبل أن تنظر المحكمة في قضية كل من أجرم فإن العدالة تفرض على المؤسسة القضائية ضمان حق كل

متهم محاكمة موضوعية تتيح له الحق الكامل في الدفاع عن نفسه قبل فعل الإدانة أو بالبراءة.

16 - العدالة المتأصلة Immanent Justice

تتمثل في بنية المعتقدات الفردية، فالعدالة المتأصلة هي رحلة الإنسان مع مفهوم العدالة ضمن جميع أطوار العمر، فمرحلة الطفولة تعني اعتقاد الطفل في سنوات حياته الأولى بوجود عقوبات تلقائية تنبثق من الأشياء بحد ذاتها يفرضها عليه العالم الخارجي أولا، ثم يفرضها عليه عالمه الداخلي ثانيا. ورحلة العدالة تنتهي أخر الأمر إلى اعتقاد الفرد بعدالة العالم. وهذه الرحلة تؤصل في الفرد روح العدالة وتمكنه مواجهة بيئته المادية والاجتماعية كما لو أنها مستقرة ومنظمة، وعن طريق هذا الاعتقاد المتنامي يستطيع الإنسان تمثل العدالة في كل الأشياء.

17 - العدالة الانتقالية

تعتبر العدالة الانتقالية من أحدث المفاهيم المعاصرة التي أنتجها إنسان الألفية الثالثة، وتتمحور حول جملة من المحاور الهامة والمهمة في حياة الإنسان المعاصر. ويعرفها أهل القانون: "السعي من أجل العدالة الشاملة أثناء فترات الانتقال السياسي بتنمية مجموعة واسعة من الآليات والاستراتيجيات المتنوعة لمواجهة إرث انتهاكات حقوق الإنسان في الماضي وتحليل هذه الآليات وتطبيقها عملياً بهدف خلق مستقبل أكثرعدالة وديمقراطية، أو هي الانتقال من عدالة الدولة إلى العدالة العالمية.

لا يرتبط مفهوم العدالة الانتقالية بالأفراد بقدر ما يرتبط بالمؤسسات العالمية والمنظمات الحقوقية. والغاية من نشوئه مساعدة الشعوب الخارجة من نير الديكتاتورية والاستبداد على استعادة حقوقها المغتصبة، ثم على محاسبة الطغاة على الجرائم المُقترفة في حق الأحياء والأموات.

إن العدالة الانتقالية تحاول بحث السبل التي بواسطتها نحاسب الأنظمة عن الفظائع الجماعية وانتهاكات حقوق الإنسان في المجتمعات

الشمولية التي خرجت بعد التحرر أو التحرير من مرحلة الحكم القمعي أو الصراع المسلح.

إن التحول السياسي في الدول القمعية غالبا ما يفرز جملة من التناقضات الصارخة، مما يجعل مفهوم العدل والحق أكثر انكماشا وتقلصا في ضمير الأفراد، ذلك أن انحصار النظام القمعي يُوجد في المجتمع نفسه جملة من التركات الصعبة والمخجلة، خاصة انتهاك حقوق الإنسان، وتمريغ كرامة الإنسان في الوحل السياسي.

إن الضمير العالمي أما ظاهرة الانتهاك العام لحقوق الإنسان فرض عليه تعزيز العدالة الانتقالية كمطلب تعويضي، ثم البحث عن آليات السلام، ثم بعدها البحث عن المصالحة الشاملة، كما هو الحال الآن في الصومال والعراق، والسودان.

يكمن الجانب العملي للعدالة الانتقالية في محاولة القصاص القانوني من خلال البحث عن العدل الموضوعي الذي أشرت إليه سابقا في حنايا هذا البحث، وبالتالي يتطلب العدل الموضوعي في فضاء العدالة الانتقالية البحث عن العدالة الجنائية التي تقتص من الطغاة الجناة في جرائم الإبادة والقتل الجماعي. وهنالك العدالةالتعويضية التي تبنى على ضرورة تعويض المواطن على جملة الأضرار التي لحقت به من جراء السياسات القمعية.

تدخل العدالة الاجتماعية والعدالة الاقتصادية ضمن السياق العام لمأساة الإنسان العالمي، فحتى الدول الأكثر احتراما لحقوق الإنسان نلاحظ أنها تعاني تقصيرا فيما يسمى بالعدالة الاجتماعية والاقتصادية، فأمريكا التي تُنعت بدولة الحرية والقانون يعاني المواطن الزنجي والهندي والملون من التهميش الاجتماعي والحرمان الاقتصادي، ولقد بيّنت الأعاصير الأخيرة التي ضربت فلوريدا حجم المعاناة التي قاسها الزنوج بالخصوص.

ومن تجليات العدالة الانتقالية في العالم نلاحظ ما يأتي:

- 2006 محاكمة الرئيس العراقي صدام حسين على جرائم الإبادة الجماعية في منطقة الدّجيل والأنفال وحلبجة.

- محاكمة ميلزوفيتش على جرائمه في حرب الصرب والكسوفو.
- 1983 محاكمة الأرجنتين الشهيرة.
- 1990 محاكمة النظام الفاشي التشيلي (الجنرال بينوشي).
- 1975 محاكمة النظام اليوناني.
- 1991 منع منتهكي حقوق الإنسان من تقلد المناصب السياسية في تشيكوسلوفاكيا، أو الوصول إلى مناصب في السلطة، وعرفت الحملة بعملية التطهير.
- 1995 أنشأت جنوب أفريقيا لجنة الحقيقة والمصالحة الشهيرة للتعامل مع جرائم حقوق الإنسان في عصر الأبرتيد والعنصرية وحكومة البيض المقيتة.
- 1900/ 1995 اشتهرت المحكمة الجنائية ليوغسلافيا.

- وتقوم العدالة الانتقائية على جملة من المعادلات الإنسانية والقانونية وهي على النحو الأتي:
- المحاسبة العلنية في المحكمة الدولية.
- إحياء الذاكرة الجماعية للجرائم المنسية كما هو الحال الآن بالنسبة لتركيا وقضية الأرمن.
- تخليد ضحايا الجرائم الإنسانية كما هو الحال في التشيلي، فلسطين، الجزائر 1945.
- نظام التعويض المادي، والذي نلاحظ أنه الأكثر مطلبية في كل فترات المحكمات المشهورة كقضية الهوليكوست، لوكربي، وألخ.

ونعطي أمثلة عن الاقتضاء بالتعويض:

عوضت ألمانيا اليهود على خلفية المحرقة المزعومة بين الفترة الممتدة ما بين 1933و 1945 وكانت أول نموذج للتعويضات المقدمة للأفراد المتضررين من عملية الإبادة المنظمة، وتم ذلك بموجب اتفاقية لوكسمبورج 1952بين ألمانيا وإسرائيل. حيث أصدرت ألمانيا عدة قوانين للتعويضات في 1953، 1956، 1965.

وقد بلغت التعويضات الألمانية سنة 2001 فقط 61,5 مليون دولارا أمريكيا لما يقارب 6 ملاين ضحية.

عوضت ليبيا ضحايا تحطم طائرة لوكربي ما يقارب مليار دولار أمريكي.

في جل الدول العالم تم دفع ما يقارب 5,37 بليون دولاركتعويضات فردية لما يزيد على مليوني ضحية في أكثر من 70 دولة.

عوضت الجزائر ضحايا المأساة الوطنية (1991/ 1999)، ثم منحت منحا للمستسلمين، والمحبوسين، والمفقودين.

وبالرغم من ذلك، لا زالت بعض الدول تنتظر تحقيق العدالة التعويضية، فالجزائر فقدت في ظرف أسبوع سنة 1945 ما يزيد عن 45 ألف شهيد، ومليون ونصف شهيد على امتداد 1945 / 1962.

ولا ننسى الشعب الفلسطيني الذي تحصل جلاده على تعويض فاق مليار دولار أمريكي في حين لم يعوض الشعب الفلسطيني الذي تعرض إلى الإبادة الجماعية في كفر قاسم، صبرا وشاتيلا، وجنين، وغزة، ولا زال أكثر من عشرة آلاف سجين في المستشفيات.

18 - العدالة البيئية

نشأ مفهوم العدالة البيئية كمصطلح قائم بذاته في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع الثمانيات، حين استطاعت جمعيات المحافظة على البيئة من اكتشاف أخطار المصافي والمعامل بالخصوص على صحة الإنسان وحياته. وارتبطت المخاطر خاصة بالمناطق الفقيرة التي يسكنهاالأغلبية من السود والملونين الأمريكيين.

وتلك المخاطر كانت في أغلب الأحيان نتائجها وخيمة تتمثل في الإصابات بالتدرن الرئوي والربو والحساسية المفرطة للغازات المنبعثة من المعامل الكيماوي. ثم أتت مرحلة حصر كافة الأمراض الخطيرة التي تزامن حضورها مع عصر التكنولوجيا الراقية. ونحن اليوم، نشاهد كارثة بيئية متمثلة

في الإنحباس الحراري ومخلفات ثقب الأزون، مع ارتفاع مذهل في نسبة غاز ثاني أو كسيد الكربون. وعلى هذا الأساس يُقصد بالعدالة البيئيةاتخاذ جملة من الإجراءات القانونية للحيلولة دون نشؤ بؤر للتلوث البيئي في المناطق التي تسكنها الطبقات الفقيرة أو المسحوقة في المجتمع، بحيث تكون المؤسسة البيئية مسؤولةعن ضمان ما يلي:

محاربة بؤر التلوث والحيلولة دون نشؤها من خلال الحيلولة دون تركز النشاطات الملوثة للبيئة في مناطق سكن الطبقات المسحوقة، وهو الركن الأول من أركان انعدام العدالةالبيئية. ثم محاولة استبدال التكنولوجيا المُلوثة بأخرى بديلة مثل الطاقة الشمسية.

يطالب الحقوقيون باعتماد مفهوم الأثر المضاعف للتلوث أساسا قانونيا وبيئيا لعملية قياس الأثر البيئي للمشاريع المزمع إقامتها في هذه المناطق. وكما يقول الخبراء: "فعندما تعمد المؤسسة البيئية إلى منح شهادة تقييم الأثر البيئي لمشروع معين فلا يجب قياس الأثر البيئي لهذا المشروع منفردا، بمعنى النظر إلى حجم ما يلقيه المشروع لوحده من عوادم وانبعاثات للبيئة، والتي بكل تأكيد سيسعى أصحاب المشروع إلى التأكد من تحققها ولكن يجب النظر إلى الأثر المضاعف للتلوث الحاصل من خلال زيادة حجم عوادم وغازات التي تلقى إلى بيئة هذه الشرائح. فإذا كانت هذه البيئة هي في الأصل تشكو من ارتفاع نسبة التلوث فيها مما يضاعف أثر الملوثات ويجعلها أخطر على صحة سكاني هذه المناطق من أبناء الشرائح المستهدفة. مما ينجم عنه انحدار كبير نوعية الهواء مثلا أو نوعية المصدر المائي الذي تعتمد المنطقة كليا عليه"[(29)].

يحاول الخطاب البيئي المعاصر من خلال نضاله أن يُثبت للمؤسسة (السلطة) أن جودة الحياة لا يمكن أن تكون وفق سياسات تُهمل البيئة كقاعدة أساسية في استمرار الحياة. بل أن فلسفة العدالة البيئية تبدو منطقية وعقلانية لأنها تبني مفهوم العدالة البيئية على مفهوم حق الأفراد على

---

(29) تقرير المنظمة العالمية لحماية البيئة.

اختلاف أعراقهم أو أجناسهم أو دخلهم بالتمتع ببيئة نظيفة وصحية، خالية من كل ما يُعكر الحياة الكريمة.

تقوم العدالة البيئية على جملة من التصورات العملية الكفيلة بتحسين حياة الإنسان، وأن تكفل للمجتمعات القواعد العامة لتحقيق العدالة. وتلك التصورات يمكن بلورتها في المسائل التالية:

التوزيع العادل للموارد الطبيعية بين أبناء المجتمع أولا ثم بين أبناء العالم كله. فكما لا يجوز للدول المتقدمة أن تحتكر التكنولوجيا فعلى الدول الأخرى ألا تحتكر الثروات الطبيعية. وخاصة، الموارد الطبيعية الأساسية للحياة كالماءوالهواء والتراب والطاقة غير الطبيعية كالشمس.

تفرض العدالة الإنسانية إشراك كل الأرضيين بدون تمييز جغرافي، عرقي، ديني في اتخاذ القرارات الصارمة والواعية التي تحمي الطبيعة من أعداء الطبيعة. والمثال على ذلك، حماية الثروة الغابية خاصة غابة الأمازون التي تعاني من التدمير المباشر، وكذا حماية البحار والمحيطات التي أصبحت حقلا للتجارب النووية ورمي النفايات السامة.

إن العالم مقبل على معارك جديدة مع عناصر حياته، ولا بد على الأنتليجنسيا أن تقف كقوة واعية من أجل نشر مفهوم العدالة البيئية، لأن الحياة البشرية قد تتحمل الظلم والطغيان مثلما تحمله أجدادنا لكنه ليس من السهل تحمل نتائج تخريب البيئة والعالم الذي نعيش فيه.

وفي الأخير نجزم أن العدالة ليست مسألة مفاهيم فحسب بل هي ممارسة، إن العدل ينطلق من الذات كوحدة إنسانية صغرى ليعم الإنسانية كوحدة كونية.

سؤال المرأة في الخطاب العربي المعاصر*

تأملات نقدية حول ملاحظات عطية

❖ ❖ ❖

■ المولج

تصفحت كتاب دراسات أخلاقية للدكتور أحمد عبد الحليم عطية، الصادر عن دار قباء للنشر والتوزيع، وكنت أود أن أكتب عن بعض المسائل المتضمنة في متونه خاصة إشكالية الأخلاق في التراث الإسلامي، فلم أجد موضوعا جديرا بالاهتمام مثل موضوعه "**ملاحظات أولية على وضعية المرأة عند ابن رشد**". (من ص 279 إلى ص 290) لأن عطية خرج فيه من مقام السرد والتجميع إلى مقام التّفكر والتّعقل، ثم المساءلة والمطارحة. وبالرغم من إعجابي بالمقال المذكور سلفا إلا أني أعترض على مصطلح "وضعية" فالمصطلح الأنسب حسب رأي هو "مكانة" أو "منزلة"، لأن ابن رشد بالفعل تطرق إلى مكانة المرأة في المدينة الأندلسية، واعتبر أن منزلتها هي منزلة العالة على المجتمع نتيجة فكر واقتصاد البيوتات. ولقد ذكر عطية تلك المنزلة في قوله: "إن كون النّساء عالة على الرجال هو من أسباب الفقر في هذه المدن. ذلك أن النساء حتى وإن كن بضعف الرجال فإن عملهن لا يُمثل إلا جزءا ضئيلا من طاقة العمل، حيث تقتصر أعمالهن على أشغال قليلة..."[1].

(*) نشرت في كتاب جماعي "**نحو أفورا فلسفية عربية معاصرة**" دار الثقافة العربية، القاهرة، 2013.

(1) عطية، أحمد عبد الحليم، **دراسات أخلاقية**، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001، ص290.

ويلاحظ أن جُلّ المباحث التي عرضها في كتابه لم تخرج عن التصنيف والتصفيف، فلم يحضر العقل النقدي أو التحليلي، بل كان الدكتور عطية يسير وفق منطق النّمل في التجميع والتكديس. ويحضرني في هذا المجال تصنف فرانسيس المفكرين إلى ثلاثة أنواع، فالأول يشبه الفراشة إذ يتحرك من حقل لأخر مرتشفا من كل الأزهار دون أن يتعمق في طبيعتها، والثاني كالنّمل تماما، ويقصد أن النمل يجمع ما يصادفه في طريقه، والثالث كالنّحلة ينتقى أفضل الرحيق ليصنع منه عسلا صافيا.

وليعذرني أخي عطية، فأنا لا أحبذ طريقة الجمع المتبعة من قبله، فهي لا تمنح الفكر الفلسفي أفق التفلسف ولا النظر، فالدرس الأخلاقي بطبيعته يتحرر من التاريخوية والتاريخانية، وأقصد ألا ينجر الكاتب نحو تتبع الأثر الفلسفي ضمن حقب التاريخ دون أن يسمح لذاته بالسّفر في المجال الحيوي للإبداع.

ومن خلال ما سبق، اخترت المقالة الأخيرة، لكونها تحمل معالم التّفلسف من خلال الملاحظات التي قدمها عطية عن مكانة المرأة في الخطاب الرشدي.

قدم عطية جملة من الملاحظة التحليلية والنقدية لمسار إشكالية المرأة في الخطاب الرشدي، وأغلب تلك الملاحظات هي محاولة فلسفة القول الرشدي ضمن مساءلة هادفة لتفعيل الحوار الفلسفي المعاصر، إذ يحاول أن يجعل من ابن رشد معلما نفكر من خلاله لا معلما يفكر لنا، فزمن ابن رشد انقضى ومضى ولم يبق من فكره إلى ذلك الوهج والهاجس المولد للسؤال عبر أزمنة التشابه والتقابل في التواجد الحضاري.

ولمعرفة تلك التأملات الفلسفية، نحاول أن نقدم ملاحظات على ملاحظاته، ونقصد أن نحاور عطية من خلال حواره مع ابن رشد، ونلتزم عرض فكرته أولا ثم نعقبها بملاحظات نقدية أو تحليلية وفق ما يمليه القول الفلسفي.

1 - خطورة قضية المرأة في الخطاب العربي

ينطلق عبد الحليم من نقطة هامة تتمثل في صعوبة موضوع المرأة، فالخطاب العربي المعاصر لا زال ينظر لها على أنها من المحرمات والطابوهات، وعليه فإن كل تناول لموضوع المرأة لا يخلو من الصدمات الفكرية والمهاترات الفقهية على السواء، ولقد استطاع ابن رشد أن يناقش موضوع المرأة من خلال التواري خلف أفلاطون، فرؤية ابن رشد الحقيقية تكمن وراء حجاب النّص الأفلاطوني، إنه يحاول أن يقدم نفسه القائل المتفكر وأفلاطون الشّاهد المثمن، وليس الشارح فقط لنص أفلاطون كما يقدمه أغلب الدارسين.

يُحقق التواري خلف النص أهدافه في زمن الغلو والتطرف، ولقد استطاع ابن رشد أن يُفصح عن رأيه حول المرأة من خلال تعليقاته على النص الأفلاطوني: "... علينا أولا تحقيقا لهذا الهدف، الكشف عن المنزوي والمتواري من قضايانا والكشف عن جوانب فرض عليها الإغفال والتهميش والصمت في نتاج ابن رشد. وعلينا كذلك أن نضع قضية مكانة المرأة في سياق كتابات الفيلسوف السياسية والأخلاقية، التي تُعرف عادة باسم العلم المدني أو السياسية المدنية وهي التي تقدم في الغالب مقابل السياسة الشرعية. وقد أتيح لابن رشد من وضعه كفيلسوف عقلاني وفقيه للأمة حيث شغل -مثل جده- منصب قاضي القضاة أن يعرض لهذه القضايا"(2).

2 - المرأة: القضية المُغيّبة

لقد أكد عطية على أن موضوع المرأة لا ينبغي النظر إليه من جانب واحد، بل ينبغي معالجته من جوانب متعددة، ذلك أن موضع المرأة في غاية الخطورة والصعوبة، وهو الرأي ذاته الذي طرحه سقراط في الفصل الخامس من الجمهورية(3).

---

(2) عطية، أحمد عبد الحليم، **دراسات أخلاقية**، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001، ص279.

(3) أفلاطون، **الجمهورية**، ترجمة فؤاد زكريا، موفم للنشر، الجزائر، 1990.

تختلف نظرة عطية عن نظرة أفلاطون على لسان سقراط، فالمرأة في المجتمع اليوناني القديم كانت محكومة بالأعراف والتقاليد بينما المرأة في العالم الإسلامي محكومة بالنص الديني، وهنا يكمن خطر قضية المرأة في الخطاب العربي المعاصر: "يحتاج الباحث في قضية المرأة عند ابن رشد إلى وضعها في سياقات متعددة، تُتيح لنا فهما لما قدمه فيلسوف قرطبة من آراء حول مكانة ووضعية المرأة في الفلسفة العربية المعاصرة في العصر الوسيط. فالقضية هامة وملحة، تشغل الإنسان المعاصر على المستوى الاجتماعي والتشريعي والسياسي. ولسنا في حاجة إلى التدليل على أهمية وإلحاح هذه القضية في العصر الحالي وإن كنا بعد لم نفها حقها من الدراسة، نظرا إلى كونها منطقة محرمة أو شبه محرمة لا ينبغي علينا طرحها للبحث، فهي من التابوهات في حياتنا"[4].

3 - ابن رشد والغرب

قدم عطية ملاحظة هامة، تمثلت في القراءات الغربية للمتن الرشدي، إذ يلاحظ أنها تختزل ابن رشد وتسلخه عن بيئته وزمانه، وبالتالي تقدم ابن رشد ضمن فضاءات مغايرة لما كان عليه وضعه الزمكاني. ونلفت أن أول من طرح قضية المرأة في الخطاب الرشدي هو المفكر الفرنسي أرنست رينان في كتابه الشهير ابن رشد والرشدية.

والعيب في الدراسات الغربية أنها كما قال عطية انطلقت من نصوص منتزعة، وبالتالي لم تتعامل مع النص الرشدي، وهذا ما حاول ليرنر أن يتفاده حين اعتمد على النسخة العبرية ليهوذا بن شموئيل، والتي هي أقرب إلى النّص الرشدي نسبيا. ولكن بالرغم من ذلك ظلت ترجمة لرنر ثم رزونتال من أبعد النصوص عن روح ابن رشد، والأمر الذي يُؤخذ على عطية أنه لم يشر إلى قضية هامة تتمثل في أن أفضل ترجمة لكتاب ابن رشد "جوامع السياسة لأفلاطون" هي التي قدمها د. أحمد شحلان وأصدرها

(4) عطية، أحمد عبد الحليم، **دراسات أخلاقية**، ص279.

مركز الدراسات الوحدة العربية سنة 1997 تحت عنوان **الضروري في السّياسة**.

انساقت الدراسات الغربية وراء اللفظ ولم تعط لروح الفقيه مجالا ضمن الدراسات، والمثال على ذلك أن تناول ابن رشد مسألة مشاعية المرأة وفق الوجهة الأفلاطونية، فُسر على أن ابن رشد يؤمن بمشاعية النساء، وهذا التفسير الغربي غير مقبول لأنه تجاهل البيئة ومكانة ابن رشد ضمن المنظومة الفقهية الإسلامية.

لقد نتج من خلال الدراسات القليلة لعمل ابن رشد السياسي أن ثمة فرضيتان: الأولى ترى أن ابن رشد قال بالمشاعة إيمانا منه، والثانية تقول إنه طرحها لكونها من صميم نظرية أفلاطون.

يعتقد المفكر البريطاني لرن وبعض الدارسين العرب أن ابن رشد فعلا يؤمن بفكرة المشاعة، مستدلا ببعض الشواهد التي تثبت قوله بالشراكة. وأورد بعض ما يعتبره البعض دليلا، من خلال العبارات الرشدية التالية:

- "وكان ينبغي على المدن التي نريد أن تصبح جماعتها فاضلة أن تكون على هذا الحال [الشيوع]"[(5)].
- "والشأن في شيوع... ولذلك **قلنا**"[(6)].

كما يُستدل على ذلك من خلال ما قدمه ابن رشد من شواهد عربية وإسلامية ومن ذلك:

- استشهاده بمعنى الحديث النبوي الشريف[(7)].
- استشهاده بعجز بيت المتنبي المشهور " **مصائب قوم عند قوم فوائد**"[(8)].

---

(5) ابن رشد، **الضروري في السياسة**، ترجمة أحمد شحلان، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1، 1997، ص131.

(6) المصدر والمكان نفسه.

(7) المصدر نفسه، ص130.

(8) المصدر والمكان نفسه.

- حضوره كفقيه في قوله: "**أما الزّواج بين الآباء والبنات فمع أنه يُدني (يُقرب) فهو حرام، وكذلك الأمر في الزواج بين الآباء والبنات مع أنه يُعلي**"[9]. وفي قوله الأتي أيضا: "**ولذلك يفعلون مع الوالدين ما يوجبه الشرع من خفض الجناح والاحترام**"[10].، ونلاحظ أن القول يتضمن الآية الكريمة: ﴿وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحۡمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرۡحَمۡهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرٗا﴾*.

ومن خلال ما سبق، نلاحظ أن ابن رشد لا يقف عند شرح نظرية أفلاطون في مشاعة النساء والولدان بل يبدي رأيه، ويستدل بالشواهد من الفكر الإسلامي ولعل هذا ما جعل البعض يعتقد أن ابن رشد يوافق أفلاطون في دعوته إلى المشاعة. يقول وفريدرخ نيفونر: "**ولعل ما يدعو إلى الدهشة أكثر من ذلك قبوله القول بشيوعية الملكية والبناء والمساواة بين الرجال والنساء**"[11].

ويذهب بعض الباحثين كعمار طالبي وغيره إلى القول أن ابن رشد كان شارحا لها فقط، وأن الأمانة تستدعي أن ينقل النظرية كما هي ويستدلون على ذلك بما يلي:

العبارات الرشدية التي تبين أن الرأي منسوب إلى أفلاطون وليس لنفسه، ومنها قوله:

- "ثم أنه أتى بعد ذلك ببرهان على وجوب هذا الشيوع، فبدأ كلامه بقوله."[12]

- "ثم قال: وتفصل النسوة عن الرجال"[13].

---

(9) المصدر نفسه، ص128.

(10) المصدر نفسه، ص131.

(*) سورة الإسراء الآية 24.

(11) فريدرخ نيوفونر (**منزلة المرأة عند ابن رشد**) المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، تصدرها الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية، تونس، العدد 19، 1998)، ص32.

(12) الضروري في السياسة، ص130.

(13) المصدر نفسه، ص128.

- "أما الكيفية التي يرى أنه ينبغي أن يكون عليها تزاوج هؤلاء الحفظة"(14).

- "وهنا نوجز ما يراه أفلاطون في هذه الأمور فنقول: أما السن التي يتزوج فيها هؤلاء الحفظة"(15).

ويلاحظ أن التعبير الرشدي موجه إلى أفلاطون، ومنه يمكن الاعتقاد أنه مجرد شارح للنظرية، لكن هذا لا يثبت من جهة أخرى عدم اقتناعه بها. وعليه سأحاول أن أتبين موقف ابن رشد من خلال تحليل مضامين عباراته والشواهد المقدمة.

يمكن القول بأن نظرية المشاعة قد لا تتعارض مع أفكار ابن رشد الإسلامية إذا نظرنا إلى فكرة المشاعة من وجهة إسلامية، أعني أن هناك مخارج فقهية تجيز المشاعة ظاهريا، ومن ذلك مثلا أن المشاعة تخص فئة الجند فقط الذين أعمارهم ما بين 30 و35 حولا من باب أن الرسول الكريم أجاز للمجاهدين نكاح المتعة، الذي حرمه عمر بن الخطاب بعد ذلك، والذي لا زال عند الشيعة معمول به لكن ضمن أطر ضيقة. ويمكن أن نلجأ لهذا الأسلوب للحفاظ على الطبيعة القتالية للحفظة، والحفاظ على سلالتهم كما فعل الأتراك عند استحداث الجيش الإنكشاري.

والمظهر الآخر للجواز الفقهي أن النكاح مادام يعتمد على القرعة المزيفة وما دام الفيلسوف أو الحاكم يعلم من ستقع عليه القرعة، فإنّه بالضرورة يعلم نسب الطفل، وبالتالي يكون بهذا العمل قد حققنا مقصدا من مقاصد الشريعة وهو الحفاظ على النسب. ولعل ابن رشد رأى أن المشاعة هي مجرد حيلة تنطلي على الحفظة من باب أن الحكمة تجيز للحاكم عند سعيه للخير أن يستعمل ما يراه مناسبا ولو كان مستهجنا مادامت الفضيلة هي أساسه.

عندئذ تصبح المشاعة محدودة، النسب عند الحاكم معلوم، والغاية من جعل كل أهل المدينة جسدا واحدا قائمة.

---

(14) المصدر نفسه، ص126.

(15) المصدر والمكان نفسه

وهناك دليل آخر يجعلنا نعتقد أن ابن رشد اعتقد صحة الفكرة من حيث فقه هو لا أفلاطون، أن أرسطو هاجم نظرية المشاعة الأفلاطونية، وسفه رأي أفلاطون، معتبرا أن قيام المدينة مرتكز على وجود الأسرة أصلا. -مع العلم أن ابن رشد هو الشارح الأكبر لأرسطو-فلو كان كذلك لرفضها من منطق أن أرسطو رفضها جملة وتفصيلا.

وفي الأخير، يمكن القول إن نظرية المشاعة حتى ولو سلمنا أن ابن رشد يرفضها من منطق كونه مسلما وفقيها، فهي لا تُقوض المشروع الرشدي السياسي لوجود وسائل أخرى تؤدي وظيفة المشاعة الاجتماعية. يوجد وفي تاريخنا الإسلامي دليل على ذلك من خلال ميثاق المدينة الذي آخ بموجبه النبي محمد (ص) بين الأنصار والمهاجرين، حيث بلغ الإيثار بالصحابة أن اقتسموا المال والضياع، وذهب بعضهم إلى التنازل عن إحدى الزيجات لمن لا زوجة له.

4 - المرأة في الخطاب الإسلامي

تناول العديد من المفكرين العرب قضية المرأة من منظور رشدي، وقد ذكر عطية بعضهم، خاصة علي زيعور في الوقت المعاصر. ولكن عطية لم يطلع على ما يبدو على بعض الدراسات الهامة التي قدمت في المجال ذاته، كدراسة عمار طالب (**النظرية السّياسية لدى ابن رشد**) التي قُدمت في أعمال ملتقى ابن رشد بالجزائر سنة 1978. ثم دراسة عبد الله شريط في مقاله الرائع (**المسألة الاجتماعية عند ابن رشد**)... أو مقالنا (**المرأة من ابن رشد إلى هشام شرابي**)... ويبدو كذلك أنه لم يطلع على كتابنا الصادر عن مركز الكتاب بالقاهرة والموسوم (المدينة والسياسة من خلال الضروري في السياسة لابن رشد) حيث أوردت فصلا كاملا حول (**ابن رشد وإشكالية المرأة -الرؤية والمجاوزة.**)

ولقد ركز عطية على العامري وكيف تناول مكانة المرأة، وكان من الممكن الاعتماد على ابن الأزرق أكثر من العامري، لأنه تحدث عن مكانة المرأة من خلال قراءته لكل من ابن رشد وابن خلدون.

ولقد ناقش المفكر الجزائري أبو شنب قضية المرأة في القرن التاسع عشر في كتابه الموسم**رفع الاكترات عن حقوق الإناث**، وهي دراسة نفضت الغبار عن كثير من القضايا التي تهم منزلة المرأة في المجتمع الإسلامي.

إن الأمر الإيجابي الذي نسجله لعطية هو السؤال الذي وضعه بعد أن عرض بعض الأعمال التي ناقشت موضوع المرأة، حيث انطلق عطية من سؤال مفصلي ومركزي للغاية: "... هل تناول هؤلاء الفلاسفة قضية مكانة المرأة؟ وما هو تصورهم لهذه المكانة؟ وكيف يتفقون أو يختلفون عن تصور قاضي قرطبة الفيلسوف الفقيه ابن رشد؟"[16].

يدرك المحلل لمكانة المرأة في فلسفة ابن رشد أن الوجود هو مسألة إرادة واختيار وليس مسألة هبة تمنحها الطبيعة للأقوياء فحسب، بل إن مسألة المواطنة في مشروع ابن رشد هي للجميع، وينبغي للمرأة أن تبادر إلى تحرير نفسها بنفسها عن طريق امتلاك الملكات التي تجعلها قادرة على مشاركة الرجل، ولاكتساب تلك الفضائل والكيفيات ينبغي أن تنخرط في برنامج التربية المعد لحفظة المدينة. وفي حالة امتلاكها لعنصر القوة والتحدي يمكن أن تقهر الطبيعة التي حاول البعض أن يقيد حريتها بها من خلال مقولة القوة والضعف.

يقول في هذا الصدد أ. فريدرخ نيوفونر: "... **والآن في وسعنا أن نقول: إذا اضطرت النساء إلى أن يكن رؤساء، يكون من الممكن حينئذ أن يوجد رؤساء من بين النساء. وأظن أن رأي ابن رشد الثاقب هذا هام جدا بالنسبة إلى كل مشروع تحرير أو إصلاح نسائي، لا يوجد فرق عام بين الرجال والنساء، وإذا ما احتاج النساء إلى أن يحررن فسيتحررن، ولا تقف الطبيعة عائقا أمام تحرير النساء**"[17].

ومن جهة أخرى أن نظرة ابن رشد للمرأة ليست فلسفية فحسب بل هي

---

(16) عطية، أحمد عبد الحليم، **دراسات أخلاقية**، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001، ص280.

(17) فريدرخ نيوفونر (**منزلة المرأة عند ابن رشد**)، ص34

من صميم روح الشريعة الإسلامية، إن القرآن الكريم في كثير من سوره يشير إلى ضرورة تغيير النظرة الموروثة عن المرأة. بل أن المرآة وجدت حضورها في تسمية الله لأكبر سوره باسمها (سورة النساء)، فالتأويل الرشدي لم يكن مخالفا لمقاصد الشرع الإسلامي بل متماشيا معه، إن مسألة تحقير المرأة في الفكر الإسلامي لا يعود إلى الإسلام ذاته بل إلى جمهرة فقهاء الفروع الذين حولوا الإسلام إلى قضايا فرعية ومسائل لا تمت للمشروع الحضاري بصلة.

إن الحديث عن المرأة في الخطاب الرشدي هو اجتهاد حضاري، ورؤية فقهية متطورة تتجاوز فقه الفروع، إن ابن رشد يستحق بذلك ما قاله عنه أ. فريدرخ نيوفونر: "**إن صح تأويلي لشرح ابن رشد على أنه تأليف إسلامي فعلي- حينئذ أن أبين لماذا لا يناقض الآيات المتعلقة بالنساء، والواردة في القرآن، ولا يناقض ما يعتقده المسلمين بالاعتماد على القرآن والحديث. والجواب عن هذا السؤال لا يوجد في الشرح ذاته، بل في كتاب ابن رشد فصل المقال، فقد بين ابن رشد في هذا التأليف أن الشريعة ينبغي أن تُفهم بالأقوال التي تثبتها الحكمة، فالحق لا يمكنه أن يضاد الحق، والحقيقة أبدا واحدة، إلا أنه يمكن للفيلسوف أن يقرأ القرآن ويفهمه بالتأويل**"[18].

إنه بالفعل استمرار لفلسفته المتدرجة والمتكاملة التي تتكامل بنيتها من خلال التتابع الزمني للمعرفة، إن ابن رشد كان صاحب مشروع ولم يكن مجرد مؤلف مرتزق يكتب للسلطان، ولم يكن جَمّاعَة، لأن أغلب كتبه هي تلخيصات وجوامع مختصرة من تسميتها ندرك أنّها جُعلت للنهوض الحضاري ومحاولة إنقاذ المدينة الإسلامية التي أوشك التاريخ أن يضع نهاية لكينونتها.

دفع الاجتهاد الفقهي المُطعم بالنظر الفلسفي ابن رشد أن يكون متنورا في طرحه لمسائل المجتمع وخاصة مسألة المرأة، إن تحطيم العقلية الفقهية لا ينجح بأسلوب المهادنة بل بأسلوب الصدع بما يعتقده المفكر تجاه مصير مجتمعه. لقد كان ابن رشد يؤمن أن المجتمع الإسلامي لن يَأمَن الانحطاط

---

(18) المرجع نفسه، ص36.

إذا حافظ على ما هو عليه، لذا أراد أن يحرك مسألة المرأة ليحرك الاجتهاد المكبل بفقه الفروع. يعلق عبد الله شريط على موضوع المرأة في الخطاب الرشدي قائلا: **"بل إن ابن رشد تناول بالاجتهاد قضايا حساسة في حياة المجتمع كقضية المرأة التي دعا إلى مساواتها بالرجل حتى تصبح عضوا كاملا في حياة المجتمع يستفيد من كفاءاتها الكثيرة"**[(19)].

إن الثورة الرشدية على الأوضاع في المدينة الإسلامية هي استمرار للثورة القرآنية، تلك الثورة التي اقتلعت كثيرا من المفاسد الاجتماعية وعلى رأسها تحرير المرأة من التصور القبلي، إن القرآن حرر المرأة من ظاهرة الوأد والغصب والتحقير، وجاء ابن رشد ليواصل الرسالة القرآنية ليحرر المرأة من الوأد الفكري والسياسي، إنّه وأد يدخل في صميم الهدم الحضاري، لقد عبر أ.ربيع ميمون عن تلك الثورة الرشدية فقال: " **وأما دفاعه عن المرأة فإعراب عن تلك الثورة القرآنية التي منحتها حقوقها كاملة لا كلعبة في يد الرجل يفعل بها ما يشاء، ولكن كإنسان كريم كامل الإنسانية. وهي ثورة تشير إليها العالمة الفرنسية جرمون تليون** Germaine Tillon **في كتابها (الحريم وأبناء الأعمام والأخوال)** "[(20)].

ينبغي أن يسير بناء المدينة الفاضلة وفق تناغم اجتماعي يمثل كل من الرجل والمرأة أساسه، وأن جميع المشاريع التي تهمل المرأة كقوة اقتصادية أو سياسية تكون بذلك وضعت بذور فنائها، وعجلت في سقوط المدينة وتحويلها إلى مدينة جاهلة أو ضالة أو فاسقة.

إن العالم الإسلامي منذ عصور المرابطين كان قد أسس في فكره العام معاول هدم وجوده من خلال خروجه عن مقاصد الشريعة السمحاء أولا، ومن خلال تعطيل دور أحد أقوى دعائم المجتمع ألا وهي المرأة.

إن ابن رشد حاول من خلال التطرق لمسائل المرأة في تلخيصه لكتاب

---

(19) عبد الله شريط (**المسألة الاجتماعية عند ابن رشد**) مجلة دراسات فلسفية، معهد الفلسفة جامعة الجزائر، العدد 5، 1998، ص94.

(20) ربيع، ميمون (**القيم السائدة في تفكير ابن رشد وأبعادها**) أعمال ملتقى ابن رشد، م.سابق، ص322.

السياسة لأفلاطون أن يلفت حكام المدن الإسلامية إلى ضرورة إشراك المرأة في تدبير شؤون المدينة الإسلامية حتى لا تظل المرأة عالة على المجتمع.

5 - مكانة المرأة

إن ابن رشد في عرضه لكتاب أفلاطون[السياسة] يسجل وقفة فلسفية متقدمة، وتمثل قيمة الحداثة في عصره وعصرنا تجاه مسألة المرأة، ويقوم بثورة فكرية ضد الموروث العربي، وتجاه الفلسفة، وضد الفقه المرابطي والموحدي أيضا. وهذا بالفعل ما حاول الأستاذ عبد الحليم عطية أن يقدمه في الصفحات التالية (284، 285، 286. . .) من خلال بداية المجتهد وشرح كتاب أفلاطون.

لقد وظف ابن رشد أفلاطون لكي يتقدم فلسفيا، ولينتقد مكانة المرأة في المدينة الإسلامية وخاصة الأندلسية، بل يذهب إلى عمق المسألة الحضارية وفق ما نسميه اليوم بالنقد الحضاري عندما يجزم أن سبب مأساة المدينة الإسلامية يرتبط بوضع المرأة داخل الهيئة الاجتماعية، وهو ما تفطن إليه روزنتال في قوله: "ولكن سأقتصر على بيان شيئين أساسين في شرحه لأفلاطون... وانتقاده الصريح للدولة الإسلامية في عصره بما في ذلك استنكاره المدهش لمكانة المرأة في الإسلام"[21].

إن ابن رشد لمّا درس كتاب السياسة لأفلاطون ولخصه، تجاوز كثير من الأفكار الأفلاطونية وخاصة المتعلقة بالمرأة، واعتبر أن آفة المدن الإسلامية وضعية المرأة في سلمها الاجتماعي، وأن قيمة الظلم تتجلى فيما يُفعل بالنساء، بل هو علامة جهالة المدن وابتعادها عن الفضيلة، وهو ما عبر عنه **فريدرخ نيوفونر** (F.N): "إن اضطهاد النساء في المدن الجاهلة هو في نظر ابن رشد أحسن مثال يضرب على الظلم"[22].

---

(21) ج، روزنتال (**آراء ابن رشد السياسية**) مجلة البيّنة، العدد الأول، ماي 1962، المغرب، ص95.

(22) فريدرخ نيوفونر (**منزلة المرأة عند ابن رشد**) المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، تصدرها الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية، تونس، العدد 19، 1998، ص36.

ومن جهة أخرى هي عالة على المجتمع لكونها لم تخرج عن إطار المرأة الخادمة التي مهمتها النسل وتوفير المتعة والغذاء، يقول ابن رشد: "ولما لم تكن النساء في هذه المدن مهيئات على نحو من الفضائل الإنسانية، كان الغالب عليهن فيها أن يشبهن الأعشاب. ولكونهن حملا ثقيلا على الرجال صرن سببا من أسباب فقر هذه المدن. وبالرغم من أنهن فيها ضعف عدد الرجال، فإنهن لا يقمن بجلائل الأعمال الضرورية، وإنما ينتدبن في الغالب لأقل الأعمال، كما في صناعة الغزل والنسج، عندما تدعو الحاجة إلى الأموال بسبب الإنفاق، وهذا كله بين بنفسه"(23).

إن التحليل الرشدي يجعله يماثل ابن خلدون لاحقا حين انطلق من نقد الواقع وجعله موضوعا للدراسة، إن ابن رشد قد وضع السؤال الفلسفي العربي في قمة منتهاه حين تعرض بصراحة لمسألة المرأة في مجتمع لا زال فقه الفروع مسيطرا عليه، إن موقف ابن رشد من المرأة وربطها بالمسألة الاقتصادية هو محاولة لفت السياسي إلى ضرورة إعادة ترتيب المدينة. وعظمة ابن رشد تكمن في كونه ربط السياسة بالاقتصاد مثلما قال فريدرخ نيوفونر: "**يواصل ابن رشد بعد أخذ القول المدهش عرضه لأفكاره عن النساء فيكشف عن نتيجة جديرة بالانتباه وهي التالية: إن كون النساء عالة على الرجال هو من أسباب الفقر في هذه المدن. وهذا الدليل يكشف على أن ابن رشد مفكر في علم الاقتصاد السياسي**"(24).

المرأة: الطبيعة والغاية الإنسانية

عندما يتحدث ابن رشد عن المرأة في المقالة الأولى، تشدك الملاحظة التي يقدمها على شكل السؤال الأتي: "وهاهنا موضع الفحص فيما إذا كان يوجد في النساء طباع مماثلة لطباع صنف من أهل المدينة، وخاصة الحفظة منهم، أم أن طباع النساء تختلف عن طباع الرجال؟؟"(25)

---

(23) **الضروري في السياسة**، ص125.

(24) فريدرخ نيوفونر (**منزلة المرأة عند ابن رشد**)، ص36.

(25) **الضروري في السياسة**، ص124.

إن ابن رشد من خلال محاولة إجابته عن السؤال، يقدم فرضيتين هما على النّحو الأتي:

أن النساء تماثل الرجال في الطبع.

أن النساء تختلف عن الرجال من حيث الطبع.

نعتبر الفرضية الأولى تقر حسب ابن رشد ضرورة إشراك النساء في كل الأعمال التي يقوم بها الرجال دون تميز، أما الفرضية الثانية فتتجه نحو تحديد أعمال للنساء وفق طبيعتهن.

لكن ابن رشد يخرج عن المتن الأفلاطوني، مبديا رأيه في الفرضيتين، معلقا ومتجاوزا لطرح الأفلاطوني: "قلت: إن النساء من جهة أنهن والرجال نوع واحد في الغاية الإنسانية، فإنهن بالضرورة يشتركن وإياهم فيها [الأفعال الإنسانية] وإن اختلفن عنهم بعض الاختلاف. أعني أن الرجل أكثر كدا في الأعمال الإنسانية من النساء. وإن لم يكن من غير الممتنع أن تكون النساء أكثر حذقا في بعض الأعمال، كما يظن ذلك في فن الموسيقى العملية، ولذلك يقال إن الألحان تبلغ كمالها إذا أنشأها الرجال وعملتها النساء"(26).

ومن خلال ما سبق نلاحظ أن ابن رشد يتجاوز الطرح الأفلاطوني وحتى الفقهي في المسائل الأتية:

ا - أن الغاية الإنسانية تجعل المرأة مساوية للرجل ومماثلة له في الطبع، وعليه، يمكن للمرأة أن تحتل المنصب نفسه الذي يحتله الرجل، ولو تعلق الأمر بما هو ممتنع عند أفلاطون وبعض الفقهاء، ويقصد بذلك أن المرأة يمكن أن تكون فيلسوفة وهذا محال في فلسفة أفلاطون، بل يذهب إلى القول إنه بإمكانها تولي الرياسة وتدبير المدينة. والشق الثاني يدخل في منطق المحال بالنسبة لأفلاطون وفقهاء الإسلام، ولنتأمل قول ابن رشد: "... فيكون من بينهن محاربات وفيلسوفات وحاكمات وغيرها"(27).

(26) **الضروري في السياسة**، ص124.

(27) المصدر والمكان نفسه.

ويستطرد ابن رشد في تحليل نظرته من خلال مثال تاريخي يتمثل أن المرأة تصبح مقاتلة وقائدة عند أهل البراري والثغور أي الحدود. ويرد ذلك إلى أن المرأة تملك من الاستعداد الذهني ما يملكه الرجل، وعليه يمكن للمرأة من هذا المنطلق أن تكون حاكمة وحكيمة: "ومثل هذا ما جبلت عليه بعض من النساء من الذكاء وحسن الاستعداد، فلا يمتنع أن يكون لذلك بينهن كحكيمات أو صاحبات رياسة"(28).

2 - إن الاختلاف الموجود بين النساء والرجال لا يُفهم على أساس التّفوق، بل ينبغي أن يُفهم على أساس العناية، ونعني بذلك أن الرجال ينبغي عند توزيع الأعمال أن لا يمنح النساء الأعمال الأكثر مشقة وكدا، بل يمنحنهن الأعمال الأكثر حذقا ومهارة، ولكن إذا وُجدت من بين النساء من تمتلك المؤهلات الطبيعية فينبغي أن تُمنح العمل الذي يناسب استعدادها ولو كان يخالف ما تعارف عليه المجتمع، ونستدل على ذلك من خلال مقولة ابن رشد التالية: "..وكان طبع النساء والرجال طبعا واحدا في النوع، وكان الطبع الواحد في النوع إنما يُقصد به في المدينة العمل الواحد، فمن البين إذن أن النساء يقمن في هذه المدينة بالأعمال نفسه التي يقوم بها الرجال، إلا أنه بما أنهن أضعف منهم فقد ينبغي أن يكلفن من الأعمال بأقلها مشقة"(29).

3 - أن المرأة تخضع للمقياس نفسه الذي يخضع له الرجل في تحديد معدنه، وعليه، يمكن أن يكون معدنها ذهبيا فتُرتب ضمن فئة الفلاسفة أو معدنها فضيا فترتب ضمن فئة التجار والمحاربين، أو نحاسيا فترتب ضمن فئة العبيد.

كما أن المرأة قوة سياسة واقتصادية، حيث ثبت في كثير من الأمكنة والأزمنة، قدرة بعض النساء على تدبير البيوتات والقبيلة خاصة في الأمم الجبلية.

---

(28) المصدر السابق، ص125.

(29) **الضروري في السياسة**، ص124.

إن ملاحظات عبد الحليم عطية حول مكانة المرأة في الخطاب الرشدي حملت الكثير من القيم التي لازال الفكر الإسلامي المعاصر يجد حرجا في طرحها وتناوله، بالرغم من أن أجدادنا لم يجدوا مشكلة في معالجتها ضمن السياسة المدنية.

نحن نتفق مع أ. عطية حين حاول أن يركز على أن ابن رشد يعتبر من أوائل الفلاسفة العرب الذين تحدثوا دون حرج حول مكانة المرآة ضمن المنظومة الاجتماعية الإسلامية، وفي هذ الصد ختم عطية بحثه قائلا: "وعلى ذلك فإن ابن رشد بتصديه لمناقشة وضعية المرأة من خلال شرحه على كتاب الجمهورية وآراءه في بداية المجتهد يُعد من أوائل الفلاسفة العرب الذين اقتحموا مجالا هاما أغفلته كثيرا الدراسات الفلسفية العربية، وطرح بعض الآراء التي لها أهميتها الكبيرة، وكشف عن حقيقة مساواة طبيعة المرأة وظيفة الرجل وقدرتها على القيام بنفس ما يقوم به أعمال..."[30].

(30) عطية، أحمد عبد الحليم، **دراسات أخلاقية**، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001، ص290.

الديمقراطية المستبدة*

❖ ❖ ❖

■ المولج

لم يعد الحديث في الوقت الراهن عن الاستبداد التقليدي الذي كان يمثله الحاكم (الفرد) ضمن عدة صور متعددة، فالسلطان وأمير المؤمنين والإمبراطور أضحت أشكال تاريخية لا معنى لها اليوم، إذ أصبحت صور الاستبداد والطغيان تتمظهر في أشكال متنوعة، بعضها عريق والبعض الأخر يتزامن والحداثة وما بعدها: **"ففي الوطن العربي قد تعددت نماذج الاستبداد، فمن الفرد المستبد إلى الاستبداد العائلي، والاستبداد الحزبي. واستبداد الدولة وربما ندخل لاحقا في مرحلة استبداد السوق"**[1].

لكننا نعتبر أخطر تلك الصور على الإطلاق صور الطغيان* الذي

(*) نشرت بمجلة دراسات اجتماعية وإنسانية، عدد خاص بجامعة وهران سنة 2012.

(1) عبد الله ثناء فؤاد وآخرون، الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005، ص11-13.

(*) ط غ أ (طغا) يطغى بفتح الغين فيهما ويطغو (طغيانا) و(طغوانا) أي جاوز الحد. وطغي بالكسر مثله وأطغاه المال جعله طاغيا، وطغى البحر هاجت أمواجه، وطغى السيل جاء بماء، والطاغية الصاعقة، والطاغوت الكاهن والشياطين وكل رأس ضلال، وجمع الطاغوت الطواغيت.

طغو و" الطغيان" و" الطغوان" لغة فيه والاسم الطغوى، وطغى يطغى ويطغو طغيانا، جاوز القدر وارتفع وعلا، و" الطاغية" اسم كالعافية والعاقبة والطغيان الظلم، وتجد الطغيان في لغة العامة بمعنى الظلم والطاغية بمعنى الظالم.

تمارسه الأقليات المتسلّطة خلف خطاب سلطة الشعب، فلقد حولت ذهنيات التسلط الديمقراطية من سيادة وحكم الشعب نفسه بنفسه ولنفسه لديمقراطية الطغمة التي تحكم الشعب باسمه بينما تباشر ذلك بنفسها ولنفسها فقط. لقد أصبح الحكم الديمقراطي في البلدان العربية يتأسس على منطق الطغم دون التفويض الشعبي: **"هو حقيقة تغلب حكامها القسري على البلدان التي يحكمونها من دون تفويض من شعوبها"**(2).

والحقيقة التي تنبلج مع كل دعوة لانتخاب الرئيس هي أن النتائج مُعدة سلفا، ومعدة إعدادا كاملا، والشعب سواء باشر حقه الانتخابيّ، أم لم يباشر، فإن النتيجة هي "عاش الرئيس"، ليعود مسلسل الشرعية الشعبية من جديد لتُنتهك باسمه الحريات الفردية وتُنهب به خيرات البلاد والعباد.

ونظرا للحضور المكثف للعامل الديني في اللاشعور السياسي العربي حاول الطغاة الجدد الجمع بين سلطة الشعب وسلطة الشرع معا، فاجتهدوا في إضفاء الطابع الديني على النظام من خلال تفعيل الفانطازيا الدينية، كالأعياد والحملات الخيرية، وتقريب فقهاء السلطة الجدد والترويج لهم إعلاميا وعالميا. وفي المقابل عمد جيش الفقهاء إلى تجريم كل فعل سياسي إصلاحي بدعوى أنه خروج عن مبدأ طاعة أولى الأمر، بل ذهب الأمر إلى غاية تقديس الحاكم تقديسا مخالفا لنصوص الشريعة أصلا، وكأن جرح الحاكم هو جرح للأمة كلها. لقد أصبح التسلط مشروعا باسم الشعب والدين، وانطلقت الآلة الدعائية للسلطة القاهرة في التنظير للفعل السياسي من أجل إضفاء صفة القداسة: **"حيث أصبح نظرية مقدسة لا يجوز التحدث عنها والخروج عن تشكيلاتها، أو التفكير بطرح بديل عنها، وقد وجد النظام**

ويقابل لفظة الطغيان في اللغة الأجنبية كلمة -tyran- عن اللاتينية -tyrannus- واليونانية -turannos- ويقابلها معنى السيد، وبالفرنسية -tyrannie- - وفي اللغة الإنجليزية - -tyranny- -tyrannos- في اليونانية القديمة تعني حاكم مطلق السلطة قام بالاستيلاء على السلطة بواسطة القوة والخداع أو الإقناع.

(2) الكواري علي خليفة وآخرون، **الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة**، ص32.

العربي الحالي في تلك النظريات والنظر ما يشبع رغبة الاستبداد فيه، فتشبث بها وقاتل من أجلها"[3].

والمثال الذي نورده عن تلك الظاهرة الخطيرة، يكمن في عودة فكرة **المستبد العادل** التي نراها تحضر بقوة في الكتابات المعاصرة، والتي تجعل من الخليفة عمر بن الخطاب الوجاء والمثال الذي تُنظر له.

1 - مفهوم الديمقراطية

لا نريد أن نعود للأصول الأولى المُشَّكلة لمفهوم الديمقراطية، فهي من حيث التعريف تعبر عن حكم الشعب نفسه بنفسه ولنفسه، ولعل الجمع بين كلمة (الديموس) و(الكراتوس) لم تكن من باب اللعبة اللغوية بل من باب مبدأ المشاركة الفعالة في تدبير شؤون الدولة، وقد نجد أن المدرسة السفسطائية في تناولها للمسألة الديمقراطية كانت تناضل من أجل بلوغ سيادة الأكثرية (الجماعة) من خلال المشاركة الواسعة للمواطنين الأحرار.

وقد لا يهم كثيرا اليوم البحث في أصل المفهوم وتاريخيته بقدر ما يهم البحث عن الوسائل التي تجعل من الجماعة السياسية جماعة ديمقراطية.

لقد خرجت الديمقراطية من فقه الممارسة إلى فن العيش الكريم، وإلى سلوك ثقافي ينم عن حس حضاري عالي، وتحولت في القرن الحادي والعشرين إلى أحد أهم المطالب التي تُعزز جودة الحياة. ولعل توجه العالم إلى القول بالديمقراطية يعكس تطور مفهوم الديمقراطية وتحوله من مطلب نخبوي إلى مطلب شعبي. لكن المشكل لا يكمن في أصل الديمقراطية على الإطلاق، فهي كما قال منتسكيو أفضل الأنظمة ولكن من الصعب تطبيقها لكونها تستند على الفضيلة، ومن هذا القول تبرز الإشكالية التالية: الديمقراطية كنظام شعبي يُمكن للطغم الحاكمة والمستبدة التلاعب به، وتجعله آلة للاستبداد والقهر. ومنه نطرح الأسئلة التالية:

---

(3) الدباغ علي وآخرون، **الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة**، ص49.

لما السلطات العربية تبنت الديمقراطية في ظل تقاليد سياسية محكومة بحكم القبيلة وسلطة الزعيم ؟؟ هل لكونها تبحث عن مجتمع ديمقراطي يضمن الحريات والحقوق أم لأن الديمقراطية أفيون شعوب التي تعيش على هامش الحضارة ؟؟ أم أن الديمقراطية في الوطن العربي تلعب دور المرآة المزدوجة، الوجه الإنساني الظاهري ثم الوجه الوحشي الباطني ؟؟ أم أن النظام الديمقراطي يُعد من أنجح الأنظمة في صيانة الاستبداد السياسي؟؟ أم لكون النظام الديمقراطي لعبة يسهل بها خداع العوام واستمالة أنصاف المتعلمين؟؟ أم لأنها النظام الوحيد الذي يتوارى خلفه المستبد دون أن تسقط أوراق توته ؟؟

إن الغاية مما سبق، هو البحث عن المسكوت عنه خلف بريق مصطلح الديمقراطية، فالمنطوق لازم الشعار والخطب منذ عهد بركليس، بيّنما اللامنطوق اختفى وراء القهر والجور والطغيان، فالديمقراطية كما قال أفلاطون تنشأ في رحم الاستبداد وتنتهي إلى الطغيان، وما بين الاستبداد والطغيان مجرد مسرحية تسدل آخر الأمر ستائرها على مشهد رهيب، يفصح عن وحشية الاستبداد المُقنن.

شخصيا لست من المناهضين للديمقراطية، لكن من الذين لا ينخدعون بالأنظمة السّياسية مهما بلغ صيتها وشأنها، فخلف المطلوب والمرغوب فيه يكمن دوما الخطر القاتل، فليس هناك فرق في اعتقادي بين من يستبدل سلطة الإله بسلطة الشعب، فكلاهما يبحث عن شرعية الاستعباد .**والغريب في الأمر أن مدلول لفظة الشعب تعطي شرعية القهر أكثر من لفظة الإله**، إذ تحول الشعب إلى إله العصر، فكل طغاة العصر يجعلون من سلطة الشعب مطية لسلطة الفرد وتبرير أفعال الاضطهاد، فالشعب من حيث الماهية لا يمكن عدّه أو إحصاؤه وإن أمكن وصفه.

تفصح الديمقراطية اليوم عن الوجه الآخر، الوجه الممقوت في تاريخ الفكر السياسي، ونقصد التسلط الذي تمارسه الطغم على النخب أولا، ثم تمارسه النخب على العوام ثانيا، لقد أنشأت الديمقراطية آليات للاستبداد يصعب على الناس في كثير من الأوقات إدراكها.

إن الحكم الفردي أو الوراثي لا يحتاج منا عناية أو تعبا حتى ندرك أنه

حكم استبدادي حتى ولو اجتهد المستبد في تحقيق العدل وخدمة الرعية، فيظل رغم محاسنه كحاكم يحمل صفة الاستبداد، وعند الاستثناء يوصف **بالمستبد العادل.**

لكن النظام الديمقراطي مهما اجتهد المحلل لإبراز الاستبداد يظل السياسي بمنأى عن تهمة الاستبداد، بل يجد الذريعة فيما يُصطلح عليه ب: **تقنيات اللعبة الديمقراطية.**

وحديثنا عن الديمقراطية لا يعنى أننا نقصد بالديمقراطية المستبدة تلك الديمقراطية الممارسة في الوطن العربي فقط، بل نحن نقصد أن الديمقراطية من حيث العموم هي نظام مبني على النفاق الاجتماعي الموجه، ولذا لا نستغرب أن جعلها أفلاطون من بين الأنظمة الخمس الفاسدة والضالة، ويؤكد في كثير من النصوص أنها لعبة الأغنياء لتلهية الغوغاء.

والصعوبة التي نعيها جيدا أنه إذا كانت الديمقراطية سلطة الشعب، فكيف نفسر على العموم حضورها بهذا المظهر المقزز، وكيف يكون الحال عندما نحلل ديمقراطية السلط العربية؟؟؟

إن الديمقراطية المستبدة هي ممارسة غير حقيقية وغير وفية لروح للديمقراطية كما يطرحها فلاسفة الحق والعقد الاجتماعي، ودعاة المواطنة في كل أنحاء العالم، لأن الديمقراطية المستبدة تقوم على فكرة أن كل عمل سياسي يقتضى إقصاء الشعب من المشاركة في اتخاذ القرار، لأن الممارسة السياسية تقتضى ضمن لعبة الصراع الدولي أن تضع مصالح الدولة ضمن دائرة أسرار الدولة (La raison d'ètat)، أو تدخل ضمن الأوامر السرية التي لا تصل إلى سمع المواطن، أو حتى الذي يفترض أنه مُفوض عن طريق الاقتراع من قبل الشعب ذاته. ومنه يظهر أن السلطة الحقيقية في النظام السياسي مهما كان تكمن في السلطة التي تصنع القرار اللامرئي (سلطة الظل) بينما يصبح القرار المرئي مجرد تمثيل **لسلطة الواجهة.**

ومن هذا المنطق المقلوب، استطاع محمد الوقيدي أن يُصور الصّراع المقلوب داخل اللعبة الديمقراطية: " **وبهذا يصبح المواطن فاقد لمنطق**

الحكم بما هو حكم، وفاقد لما تعرفه السلطة المعلومة السرية السياسية، ولا يعلم ما يجري من مقابلات خفية وأسرار وراء الستار، وهذا ما يجعل مساهمته في ممارسة السلطة غير فعالة أو مساهمة تدور في دائرة مغلقة لا تصل إلى مبتغاها أو الواقع "[4].

لكن بالرغم من ظهور أزمة ممارسة الديمقراطية في الوطن العربي إلا أننا نجد بعض الأنظمة السياسية حاولت إبراز استجابتها للتطورات والأوضاع في عالمنا المعاصر، وأرادت أن تظهر بمثابة من حقق إحدى مطالب هذا العصر والمتمثل في إقامة مجتمع مدني على أساس ديمقراطي، لكن المشكلة تكمن في أنها لم تأخذ من الديمقراطية إلا جانبها الصوري، ومنه تصبح ترجمة الديمقراطية في الواقع وتجسيده تُعرف من الأشكال الدالة على وجودها[5].

إن محاولة دمقرطة المجتمع العربي لا تُعبر عن غاية وحكمة سياسية، بل هي مجرد خطاب استهلاكي ديماغوجي، يحاول أن يُسير القطيع نحو حظيرة مُسيجة بالشعارات والورود، لكنها في الحقيقة حظيرة وأمامها كلاب الراعي تحرسها بشراسة، وخلفها ذئاب الغابة تتربص بها المنون. تلك هي حقيقة محاولة دمقرطة المجتمع العربي، لأن دمقرطة المجتمع المدني تكتنفها عدة معوقات كما يرى د. وقيدي: **"دعوة تطبيق الديمقراطية في الحياة تواجهها عقبة الذهنية التي تنزع إلى السلطوية الشاملة وعدم قبول النقاش. "**[6]، يؤدي الأمر السالف بالديمقراطية إلى التحول إلى ديمقراطية مستبدة تتمثل في بقاء الحكم في يد متسلط واحد لعدة عُهَد وسنوات، مما يُتيح له ممارسة النظام الملكي الوراثي في ظل الديمقراطية وهو الحال الذي كنا سنراه في النظام المصري والليبي لولا الربيع الذي قضى عليهما في مهدهما، لكننا عايشنا في النظام السوري منذ مطلع الألفية الثالثة.

ولذلك، نحن نعتقد أن جل الأنظمة التي تمارس الديمقراطية كآلية

---

(4) وقيدي محمد، **فاصلة البعد الديمقراطي**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1997، ص20.

(5) المصدر ذاته، ص20.

(6) **آليات التعبير الديمقراطي في الوطن العربي**، ص48.

للحكم هي أنظمة استبدادية، لكن المشكلة التي سنحاول أن نعالجها هي تحول بعضها من ظاهرة الاستبداد (أصبحت عادة مألوفة لدى الشعوب العربية) إلى ظاهرة الطغيان، والطغيان كما هو في مدخل الدراسة الوجه البشع للاستبداد، فالعقل السياسي العربي يعمل ضمن مَفهمة خاصة به، تتمثل في كون الحكم لا يكون مكتملا إلا في السلطة المطلقة، ونحن نعتقد أن هذا القول ينجر عنه ما نبه إليه الدكتور الجابري: "**السلطة المطلقة هي مفسدة مطلقة، فالاستبداد ليس بجديد عندنا " فمع أن الخلافة الراشدة لم تتم إلا ثلاثون سنة ..بكونها الحكم المبني على الشورى فإن "الملك العضوض" الذي بلغ من العمر الآن 1380 سنة. لم يسبق أن عرف التعريف الذي يعطيه مضمون يبقى حيا في ضمير الأجيال المتعاقبة.**"[7]

لكن بالرغم من ذلك، فنحن لا نعتقد أن كل استبداد مرفوض وغير مشروع، بل نرفض الطغيان ونفسية وحداني التسلط، كما أننا في المقام نفسه لا نرفض كلية الاستبداد لأنه في كثير من الأحيان عماد الحكم والسلطة، ولكننا نرفض التسلط لأنها عماد الجور والقهر.

2 - مظاهر الديمقراطية المستبدة.

أ - العنف الرسمي والشعبي

خلقت الأنظمة العربية في ممارستها للديمقراطية كنظام شعبي ديمقراطية شكلانية، فهي تقوم كما قال د. حسن حنفي إما على **ديمقراطية الجيش** أو **ديمقراطية قريش**(مجاز عن حكم القلة = العصبية)، ففي كلتي الحالتين تعكس الاستبداد السياسي الذي ينمو في ظل مقولة " **سيف المعز**" إلى أن يصل إلى طور الطغيان والجور. عندئذ تصبح المعادلة بين الأطراف غير متناغمة، فيتشكل الوعي الصّدامي وتنخرط الطبقات الأكثر وعيا في ممارسة المعارضة العلنية كحق دستوري، كالعصيان المدني وغيره من

---

(7) الجابري محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، **نقد العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 2001، ص630.

الأشكال المتاحة، مما يدفع بالنظام القائم إلى استعمال القوة (منطق الدولة)، فينتج عنه عنف رسمي يحاول أن يقمع المعارضة (الأكثرية) باسم الشعب، وعنف المعارضة باسم الأكثرية ضد الأقلية (حزب السلطة)، والمسألة محسومة دوما في البلدان العربية لصالح حزب السلطة.

والحاصل من خلال الاحتقان السياسي بين المعارضة وطغاة حزب السلطة أن يفقد الشعب (الأكثرية الصامتة)الثقة في النظام القائم والمعارضة معا، فلا النظام ارتقي إلى تطلعاته ولا المعارضة مهدت له طريق الخلاص من الاستبداد. وعبَّر عن ذلك د. برهان غليون في قوله: "**يصطدم المحلل السّياسي والدارس الاجتماعي، للأوضاع العربية الراهنة، بالقطيعة المتزايدة بين الدولة والمجتمع وبانعدام الثقة بين الحكام والمحكومين، وتنامي اللجوء إلى العنف، سواء تعلق بالعنف الرسمي أو الشعبي، حتى أصبحت اللغة الوحيدة الدارجة في التعامل هي لغة القوة**"(8).

لقد كان العنف الناتج عن **الاحتباس الديمقراطي** أن أغرق بعض البلدان العربية في حروب أهلية، أتت على الأخضر واليابس، وأخرت مشاريع التنمية قرنا من الزمان، ناهيك عن فتح المجال أمام الأنظمة الغربية لتعيث فسادا، وتمارس الاستغلال في أبشع صوره.

ب - مقاطعة الأنتلجنسيا

يقوم النظام الديمقراطي من حيث الجوهر على الأنتلجنسيا كقوة مفكرة وموجهة للشعب (Masse)، والحركة السفسطائية التي أطرت الديمقراطية اليونانية القديمة كانت تمثل الأنتلجنسيا بالفعل، وبما أن بروتغراس يصر على ضرورة أن تكون الديمقراطية معبرة عن المشاركة الواسعة لحملة اللوغس، فيعني ذلك أن النظام الديمقراطي النموذجي هو الذي يعكس الحضور القوي للأنتلجنسيا. لكن الغريب في الأمر أن أغلب الدول العربية التي تدعي الديمقراطية إما تعمل على عزل الأنتلجنسيا عن المشاركة

---

(8) غليون، برهان، **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، م. د الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1987، 20.

السياسية، أو تقوم بتدجينهم تدجينا سياسيا، حتى لا تستطيع أن تُميز بين المثقف وغير المثقف، ويصح عندئذ توصيف فكرة أنطونيو غرامشي على الحالة العربية.

إن الاحتباس الديمقراطي هو الذي يحاول أن يسميه بعض الباحثين بالانحسار الديمقراطي: "**وفي ظل هذا الانحسار الشديد، وعزوف المثقف العربي بشكل عام عن الساهمة في الايجابية واتخاذ المواقف، يتعاضد الحديث عن وجود أزمة عميقة للديمقراطية في الوطن العربي**"[9].

حاول كثير من المفكرين العرب تفسير ظاهرة عزوف الأنتلجنسيا عن المشاركة في السلطة أو اللعبة الديمقراطية، فحسن حنفي في كتابه **هموم الوطن والسياسة** يعتقد أن المثقف العربي لازال بعيدا عن فهم واقعه العربي فهماً يمكنه من اكتساب الآلية لتشكيل خطاب يفهمه الجمهور والسلطة، فالمتسلط ينظر للمثقف كانتهازي يحاول أن يتسلق جدران السلطة من أجل الوصول إلى بعض المكاسب غالبا ما تكون ضيقة (مستشار ثقافي)، كما أن العامي ينظر إليه كأحد أفراد الشعب (عديم النفع).

وحاول الجابري ربط ظاهرة عزوف المثقف العربي عن المشاركة الفعالة في السلطةبظاهرة التسلط، فالأنظمة العربية تمارس عليه سلطة استبدادية لم تترك أي جانب من جوانب حياته، فالخوف والرعب قد سكنا شعوره، فسيف المعز وجلاد المأمون وحارق كتب ابن رشد كلها أمثلة قاتلة... والكل لا زال يربض في اللاشعور الجمعي والسياسي*.

يريد الجابري الوصول إلى أن الديمقراطية كما تقرها الممارسة النظرية غائبة في الوطن العربي، وأن الديمقراطية المتاحة حاليا هي ديمقراطية استبدادية، فالحاكم العربي يستخدم دوما شعرة معاوية في حلمه، ويستحضر سيرة عمر بن عبد العزيز عند نومه، ويتمثل في صباحه سيف الحجاج بن يوسف وكتاب مكيافيلي.

---

(9) الناصر خالد وآخرون، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، مركز د. الوحدة العربية، ط4، بيروت، أوت، 1998، ص77.

(*) راجع كتابه الشهير: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد.

قد نلتمس الأعذار للسلط الحاكمة في بعض الأحيان، عندما نلاحظ أنواع من الأنتلجنسيا تلعب أدورا سافلة على مسرح الساحة الديمقراطية، ونخص بالذكر الأنتلجنسيا الدينية في المقام الأول*، التي تسارع في إعطاء الشرعية للمستبد من خلال لعبة ودور فقهاء السلطة على غرار سلفهم فقهاء البلاط في العصور الغابرة.

إن المثقف العربي لا يعي أن "ذهب المعز" و"سيف الحجاج" أضعف من مواجهة ثقافة الرفض، وأن فلسفة المقاومة المدنية أمضى سلاحا من "سيف المعز والحجاج معا".

ولذلك نحن نبارك الدعوة التي تحاول أن تسترد دور المثقف في تفعيل المشهد الديمقراطي العربي، ومن الواجب المنوط بالمثقف العربي المساهمة الفعالة في تحريك جبهة النضال والتغيير من أجل استرداد المواطن العربي لحرياته وحقوقه الأساسية، وأن يرفض أن يكون مستحمرا من قبل أسرة أو فئة أو فرد... إن المشروع الديمقراطي يحاول أن يضمن للمواطن قضاء مستقلا وعادلا، وأن يعيش تحت كنف سيادة الحق والمواطنة، لعل وعسى تُحفظ آدميته وإنسانيته ويُمكن من المشاركة والإسهام في بناء الوطن والدفاع عنه، بدل أن يثور كما يحدث الأن متمثلا المقولة الشهيرة " الشعب يريد إسقاط النظام."

إن مهمة الأنتلجنسيا المعاصرة هي في فرض نفسها كقوة تدافع عن حقوق الإنسان، وتدافع عن الديمقراطية الإيجابية، فإن لم تقدر على ذلك،

(*) لنتأمل مقولة الأفغاني: "لن تحيا مصر، ولا الشرق بدوله، وإماراته، إلا إذا أتاح الله لكل منهما رجلاً قوياً عادلاً يحكمه بأهله على غير تفرد بالقوة والسلطان". قال محمد عبده عن نموذج "المستبد العادل ": "إنما ينهض بالشرق مستبد عادل"، مستبد "يتمكن به العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً". ويقول محمد عبده: "إنما ينهض بالشرق مستبد عادل، مستبد يكره المتناكرين على التعارف، ويلجئ الأهل إلى التراحم، ويقهر الجيران على التناصف. يحمل الناس على رأيه في منافعهم بالرهبة، إن لم يحملوا أنفسهم على ما فيه سعادتهم بالرغبة. عادل لا يخطو إلا ونظرته الأولى إلى شعبه الذي يحكمه، فإن عرض حظ لنفسه فليقع دائماً تحت النظرة الثانية، فهو لهم أكثر مما هو لنفسه. "

فعلى الأقل لا تلعب دور الدرع الذي يصون الطغاة ويعطي لهم شرعية الجور والظلم والاستعباد.

إن عملية التحرر تبدأ من عملية التخلص من التسلطية المطلقة باسم الشعب التي تمارسها الزمر والطغم، وألا تقع النخب المثقفة تحت نير الاستبداد، لأن الوقوع تحت النير معناه الولوج إلى عالم الاستعباد، ويكفينا درسا مأساة عبد الرحمان الكواكبي.

ج - الديمقراطية الوراثية (الديمقراطية الملكية)

يلاحظ الدارس للمسألة الديمقراطية في الوطن العربي، تسارع وتيرة الاستبداد، فبعد أن كان الاستبداد يمارس ضمن الفئة الحزبية الواحدة (الحزمة = الفاشيست) حاولت بعض الأنظمة العربية تحويله ضمن حكم البيت الواحد (الهُوم)، وذلك عن طريق تصدير مشروع جديد للنظام الديمقراطي قائم على ديمقراطية البيوتات، حيث يستلم الأبناء السلطة باسم إرادة الشعب ومصلحة الوطن. إن الديمقراطية القائمة على فكرة الديموس تتعارض أشد المعارضة مع التوجه الجديد الذي يحاول من خلاله الطاغية العربي (الزعيم) تحويل مفهوم حكم الديموس إلى حكم وراثي، وكأن الديمقراطية في الوطن العربي بلغت من النضج والممارسة المثالية حتى يحتاج المتسلط إلى تعديل شامل في المفهوم.

نحن لا نعتقد أن الديمقراطية أمرا مقدسا لا يجوز التعديل في مضامينه وآلياته، ولكن التعديل يكون على مستوى الآليات التي تحقق سيادة الأكثرية، كاستحداث مجالس شعبية للمراقبة والمتابعة، أو مجالس للتقييم والتقويم، أو توسيع الرئاسة إلى مجلس دستوري... أما أن نجتهد من أجل توريث الحكم باسم الديمقراطية فهذا هو المظهر الأكثر دلالة على عقلية التسلط ونفسية أحادي التسلط الذي تحدث عن الفيلسوف العربي ابن رشد في كتابه الضروري في السياسة. ولا نريد أن نخوض في ذكر الأنظمة التي طبقت الديمقراطية الملكية لأنها معلومة بالضرورة: "بالإضافة إلى ما يعارض الشعارات في سوريا انحصار واقتصار الحكم لدى العائلة المالكة

فقط، بمعنى حكم ملكي وراثي يكمن في الممارسة الواقعية لكن تحت الشعار الديمقراطي..."[10].

د - ديمقراطية الزعماء

تتجه ظاهرة الزعيم الفذ كقاعدة مطردة دوما نحو الانفراد بالحكم بلا منازع، فلا يتزحزح عن منصبه ولا يتخلى عن مركزه إلا بالموت أو الانقلاب أو الثورة الشعبية كما حدث بتونس وليبيا مثلا، والأمر غير مختلف بالنسبة لبنية الأحزاب السياسيةالعربية، فغالبا ما يقترن نظام الحزب الواحد في الأدبيات السياسية بمنطق الاستبداد في الرأي والسلطة، فأغلب الأنظمة السياسية العربية المعاصرة تقوم على شرعية الحزب الواحد أو التحالف الرئاسي. ووظيفة هذه الحزيمات الحزبيةتجديد البيعة والولاء مدى الحياة، بل بلغ ببعضهم الدعوة لهم بالخلود والأبدية والدعوة إلى عهدة رئاسية مفتوحة (الجزائر نموذجا). وهذا ما نستشفه من خلال كثير من الدراسات التي تفضح الاستبداد الديمقراطي، إن الحزب الواحد أو المؤتلف يقر للحاكم بالغلبة والقهر عن طريق ما تملك هذه الأحزاب من الهياكل وأسباب التصرف ما قد يوهم حارس الديمقراطية (الآخر= الغربي) بممارسة ديمقراطية، وهذا ما تجلى بمصر في عهد مبارك.

هـ - عدم التداول على السلطة

رفض التداول على السلطة شهادة قوية على الاستبداد والطغيان باسم الديمقراطية، وكأن الأحزاب (المعارضة) مجرد أرانب سباق على مدى التاريخ، فتلك الأحزاب مجرد تنظيمات صورية وهمية يجري نشاطها بمعزل عن الجماهير الشعبية[11].

يتحول الحزب الواحدفي الوطن العربي إلى ظاهرة فريدة من نوعها،

---

(10) **آليات التعبير الديمقراطي في الوطن العربي**، ص: 146.

(11) فؤاد عبد الله ثناء (**آليات الاستبداد وإعادة إنتاجه في الواقع في الواقع العربي**) مجلة المستقبل العربي، ص100.

فهو المضطلع بالحكم والحامل أمانة التسيير والتدبير (دستور السوري السابق يجعل حزب البعث هو عماد الدولة والشعب) وحتى في اللحظات التي يستوجب فيها الرحيل القسري نجده يحاول البقاء ولو كان الخراب والدمار هو الثمن (العراق وسوريا وليبيا). إن ظاهرة رفض التداول على السلطة بدأت منذ التسعينات من القرن المنصرم تجلب الكوارث والأخطار الجسيمة، لأن هذه الأحزاب الواحدية التي طالت مدة حكمها قد أصابها الوهن وضعفت فيها ملكة التجدد والابتكار، وأصبحت قيادتها أكثر تهيؤا للانزلاق في الفساد والتعصب الفئوي، وبهذا أصبحت الأحزاب الواحدية أحد العوامل المؤدية للديمقراطية المستبدة، وحتى وإن وُجد تعدد للأحزاب فإنه تعدد ظاهري فقط[12].

إن ظاهرة عدم التداول على السلطة ليست فقط خاصة بالنظام القائم فقط، فالأحزاب السياسية ذاتها تمارس احتكار السلطة، فرئيس الحزب هو الرئيس الدائم، فكيف إذا وصل إلى سدة الحكم، فهل سيقبل التداول ويحرص عليه كما كان يزعم في خطبه وبرامجه ؟؟؟

و - التزوير في الانتخابات

كلما استمر الاستبداد في الحياة السياسية تحول إلى ممارسة معقدة، لا يستطيع كشفها إلا السياسي المحنك، والمثقف الحركي اللامنتمي.

إن الديمقراطية الشكلية من أهم مظاهرها على الإطلاق عملية فرز الأصوات، والتي تتم دوما على الورق لا على قرار الصندوق، فالتزوير أصبح فضيلة سياسية، ولعبة شريفة، وصناعة عربية بامتياز.

أضحى التزوير في البلدان العربية ظاهرة فريدة من نوعها، فالتزوير الذي لا يرفع قيمة التأييد إلى ما فوق التسعين بالمائة لا يُعد تزويرا، لقد أصبحت الانتخابات لا تحتاج إلى عملية استشراف وتكهن، بل أصبح

---

(12) منيف عبد الرحمان، **الديمقراطية أولا... الديمقراطية دائما**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، ط. 4، 2004، ص228.

بمقدور أبسط مواطن عربي أن يقرأ ما سيكون عليه الوضع بعد خرق الصندوق، بل يمكن القول إن نتيجة الانتخابات تكون محسومة سلفا، وعليه فإن هذه الأخيرة مجرد رسميات أو واجهة لتغطية الاستبداد السياسي وانتخابات صورية وهمية[13].

ز - المعارضة الشكلية

لم تستطع أنظمتنا العربية تجاوز الاستبداد كشكل تسلطي أو كسلوك يومي في المؤسسات حتى كثقافة واقعية، بل هو يوجد حتى في الأحزاب المعارضة التي تطالب بالديمقراطية، إلا أنه ومن الغريب أن تلعب المعارضة السياسية دورا في ترسيخ الاستبداد وهذا ما هو قائم حاليا في الأقطار العربية[14]، فالمعارضة الشكلية الانتفاعية تشجع استبداد ديموقراطية الفئة والبيت، والعّلة في ذلك أنها بعيدة عن واقع الجماهير ومطالب الأكثرية المسحوقة. تفتقد المعارضة في العالم العربي للدوافع والحوافز التي تمكنها من مواجهة الاستبداد وأنظمة الحكم، وعليه فهي تنخرط في الولاء الأعمى والأصم للزعيم، وتساهم في تدعيم الوضع الاستبدادي عبر طريقتين:

1 - فقدان المعارضة لمعناها الحقيقي، وذلك بتجميد السلطة لقدراتهم وتحركاتهم، وجعلهم ممثلين للنظام أكثر من كونهم يعبرون عن رأي الشريحة التي يمثلونها.

2 - جعل المعارضة نفسها متورطة في النظم القائمة، بحيث تبدو مستفيدة من الوضع القائم وغير راغبة في تفسيره وتغييره، وعليه تبدو مجرد ديكور شكلي يضفي الحيوية على النظام القائم ويدعم شرعيته، فيرقص مع رقصته ويأكل في قصعته.

3 - انغماسها في الريع والغنيمة.

---

(13) **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي** (م س): ص311.

(14) بوزيد بومدين (**الوجه الباطني للاستبداد والتسلط**)، الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1، 2005، ص155.

نلاحظ أن المعارضة الشكلية والمعتمدة بقرار سياسي هي معارضة المرؤوس لتوجيهات رئيسه، فليس باستطاعة الحزب المعارض مساعدة الرئيس في مخططاته وفي الوقت نفسه، لا يقوى على نقده واقتلاعه من منصبه ليحل محله[15].

أنا جد مقتنع بأن الأحزاب المعارضة لم تعمل يوما كحلف واحد أو كحزب واحد للوقوف في وجه النظام، وحتى وإن حدث ذلك فإنه لا يكتمل لتضارب مصالحهم، ولذا فلم يكن من الغريب أن تعجز قوى المعارضة على مدار عقدين من الزمن في خلخلة أو تغيير طريقة تفكير النظام اتجاهها، وعليه فالاستبداد يرسخ كلما أخفقت المعارضة[16].

ح - حالة الطوارئ

كلما شعر النظام المستبد بقرب نهايته أو بروز تيار معارض بالفعل، يلجأ إلا إلى إعلان حالة طوارئ العامة والخاصة. لقد أصبحت فكرة الطوارئ من أهم آليات ممارسة الاستبداد السياسي في الوطن العربي، فإعلان حالة الطوارئ يفرض على الناس الأوامر والإكراهات، فيقيد حرية الأشخاص على كافة المستويات، كما ينتزع منهم الحقوق الفردية والحريات الشخصية.

تُعطي حالة الطوارئ للمستبد سلطة الاعتقال والتفتيش والحجر والقتل والسجن، ويتطلب التسلط إخلاء جهات مُعينة، أو الاستحواذ على ممتلكات خاصة لدواعي أمنية. ويساعد منطق الطوارئ على التخلص من الأحزاب المتمردة عن سيدها الزعيم، وذلك من خلال قانون تعطيل وحل الأحزاب، وغلق الصحف والقنوات والمواقع الإلكترونية، وإنشاء كاميرات المراقبة في الأماكن الحساسة... وتزداد حالة الطوارئ سوءا عندما يتعرض الكل إلى الرقابة على النشر والبريد... ووسائل الاتصال الأخرى وغير ذلك من

(15) **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي** (م س): ص319.

(16) **البعد الديمقراطي** (م س): ص57.

الإجراءات والقرارات التي تمس بسيرة الحياة الاعتيادية، وكل ذلك بقرارات وأوامر تنظيمية أو فردية تصدرها السلطة القائمة بتنفيذ حالة الطوارئ[17].

أصبحت حالة الطوارئ مترادفة مع الوهن السياسي للنظام، فكلما طرأت حالة غير متوقعة في الساحة السياسية إلا وسارع المستبد باسم الديمقراطية إلى تحريك جهاز المناعة السياسي والذي هو في الحقيقة جهاز القمع السياسي، فيُعلن حالة طوارئ.

ليس العيب في فلسفة الطوارئ، ولكن العيب في استغلالها لممارسة الطغيان، فنحن نتفق مع الرأي القائل بأن جميع الدول ذات النظام الديمقراطي معرضة لاضطرابات داخلية، أو قيام فتنة في مجتمعها بطبيعة الحال تجد نفسها عاجزة أمام مواجهة هذا الظرف الجديد بالقوانين الاعتيادية وبهذا تكون بحاجة إلى تزويد السلطة بقوانين استثنائية لا تملكها في ظروف الاعتيادية لهذا السبب يكون إعلان حالة الطوارئ[18].

ط - المعارضة وثقافة الطغيان

لا يُفهم من خلال الطرح أننا نتجنى على الأقلية المتسلطة فقط، بل أن الأمر يصدق على المعارضة ذاتها، فهي مشبعة بثقافة الاستبداد والطغيان، وأنا أصلا لا أفرق بين طغيان رئيس دولة باسم الشعب أو طغيان رئيس حزب باسم الزعامة، فذاك ولد من رحم ذلك. ولعل أ. عاطف السعداوى كان أكثر وصفا لها: "بقدر ما تحاول الاستئثار بالسلطة لتكرار تجربة النظام القائم، في التفرد بالقرار وعدم السماح بظهور كل ما هو مخالف لها، وكما أنها -أي المعارضة الحالية -تعاني مأزقا مزدوجا: أولهما حالت الجمود الفكري، وثانيها هي أن العلاقة بينها وبين النظام علاقة تبعية عمياء أكثر من أنها علاقة أنداد"[19].

---

(17) **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي** (مرجع سبق ذكره): ص(528-530).

(18) المرجع ذاته ص479-486)

(19) عاطف السعداوي وآخرون، **الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة**، ص480.

تتغنى المعارضة على العموم في الوطن العربي بالديمقراطية فحسب، فهي بمثابة حصان طروادة الذي يُمَكنُها آخر الأمر من الاستيلاء على قلعة السلطة. ومن ثمة ممارسة الجور والاستبداد والاستئثار بالحكم ما أمكنها القدر منه، وقد تكون أكثر طغيانا من النظام السابق.

وعليه لا يمكن أن نأمل في المعارضة الحزبية كأفق جديد للتغيير، ذلك أنها تفتقد لجملة من العوامل الرئيسة، وسنذكر بعضها في المقام الحالي:

1 - المعارضة من حيث البنية الفكرية والمرجعيات المُشكلة لها تفصح عن بناء كريزمائي، تلعب فيه الزعامة والإحاطة والعصمة السياسية الدور الكبر.

2 - خطاب المعارضة لا يرتفع إلى مستوى الإنسانية أو إلى تكريس دولة الإنسان.

3 - أن الأحزاب وقوى المعارضة لا تُتقن إلا لعبة الغواية السياسية على مسرح الشارع الشعبي، أما داخل الصالونات فهي مع السلطة القائمة وتساهم في اقتسام الريوع العينية والسخرية والنقدية. وهي بذلك تحاول أن تلعب اللعبة نفسها التي أسست لها السياسة منذ القدم: "إذا أردت الملك فعليك بالمِلْك"، والتي ترجمها هيكل في مقولته الشهيرة: "إن الذي يمسك بالثروة هو الذي يمسك بالسلطة"[20].

4 - أغلب أحزاب المعارضة تشارك في اللعبة السياسية من أجل المشاركة، وهي تمثل للحاكم أرانب السباق.

5 - إن المعارضة في بنائها الحزبي ذاته ترفض فكرة التداول على سلطة الحزب، فرئيس الحزب لا يقبل التداول فكيف يقبله لما يستلم السلطة؟؟

---

(20) هيكل محمد حسنين، **السلام المستحيل والديمقراطية الغائبة**، شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، ط8، 2001، ص269.

6 - يفصح خطاب المعارضة عن رؤية ذرائعية فهي كالراغب في حصد المكاسب من دون بذل النفس والنفيس لنيله.

7 - بروز النزعة الفردانية كشكل من أشكال التلذذ بقهر الآخرين، ونحن نسميها بالقابلية أو الاستعداد الباطني للاستبداد والتسلط: "كما أنه في مجتمعاتنا العربية هناك سهولة في بروز الفردانية وغالبا ما تكون الشخصية المنفردة بالسلطة مريضة، فهي تسعى نحو القهر، وترى ذاتها لها الفضل في التاريخ"[21].

8 - عودة المهدوية السياسية في الخطاب السياسي المعاصر، من خلال رزنامة من الخطابات الخلاصية التي تُبشر بالخير والحل السحري لمشاكل الإنسان في معمعة البحث عن الكرامة والخبز الأسود (تعبير مجازي عن ثورة الخبز التي حدث في فرنسا قبل الثورة). لقد عبر الدكتور حسن حنفي عن ظاهرة المهدوية السياسية في قوله: "والكارثة أن الاستبداد لم يكن حصرا على مؤسساتنا بل وصل إلى مثقفينا حيث أصبحت شبه حرب بين المثقفين: "الإسلام هو الحل" "الماركسية هي الحل"، "القومية هي الحل"، والكل يعتقد بأنه يحمل المفتاح السحري الذي يحل كل شيء"[22].

ولكن بالرغم من النقد المزدوج للسلطة الحاكمة والمعارضة يبقى النظام الديمقراطي النظام الأمثل للإنسان، لأنه لو خير الإنسان لاختار الوهم (الديمقراطية المستبدة) لاعتقاده أنه سيد نفسه في تدبير شؤون حياته ضمن حكم الشعب بدل أن يعيش الحقيقة أعلاه.

3 - الديمقراطية الراشدة: البحث عن دولة الإنسان

إن الديمقراطية الإيجابية أو الإنسانية هي التي ترتبط بالمفهوم الإنساني المفتوح، وتحاول أن تحقق من خلاله دولة الإنسان قبل دولة القانون، لأن

(21) بومدين بوزيد وآخرون، **الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة**، ص152.
(22) حنفي حسن والمرزوقي أبو يعرب، **النظر والعمل**، دار الفكر، دمشق، ط1، 2003، ص154.

تحقيق دولة الإنسان يُنتج بالضرورة دولة القانون والعدالة لكون الإنسان هو المركز. أما عندما نربط الديمقراطية بدولة القانون فنحن نُنظر لدولة الأشخاص والمصالح، لقد تحول القانون والدستور في الأنظمة العربية إلى لعبة يُتقنها الساسة في كل مناسبة تستدعي الحفاظ على الكرسي والسلطة. وعليه، نلاحظ أن الزعيم العربي أول شيء يُفكر فيه بعد استلام السلطة هو تعديل الدستور حتى يتماشى مع شهوة السيطرة والتغلب، وتلك طبيعة قديمة في بنية العقل السياسي العربي والإسلامي.

إن الديمقراطية التي تتجه نحو بناء دولة الإنسان لا تتعارض مع نصوص الشريعة، فالمطالبة بدولة الإسلام كبديل عن الأنظمة الاستبدادية المعاصرة لا يحل المشكلة السياسية بقدر ما يزيد من الطغيان والاستبداد، إذ تجتمع في دولة الإسلام المطلوبة سلطة النص (الله) وسلطة الشعب (الرعية) فيجد السياسي نفسه وقد اكتسب سلطتين خطيرتين، عندئذ سيتحول السياسي الإسلامي إلى منطق المستبد العادل، ويحاول من خلال تلك المقولة جعل الخليفة عمر بن الخطاب الشاهد والمَعلم. ويمكن القول إن الطاغية ضمن النظام الديمقراطي يستند لسلطة الشعب (الأكثرية) فقط بينما الطاغية في دولة الإسلام سيستند إلى سلطتين خطيرتين، فسلطة الشعب يعكسها مبدأ البيعة (الاقتراع) وهي إعلان شعبي على اختيار الأمة من يلي شأنها، وفق ما عبر عنه محمد مهدي شمس الدين حين اعتبر سلطة الشعب هي من الأصول، يُعبر عنها بولاية الأمة على نفسها.

يعتبر رضوان السيد نجاح الديمقراطية في الغرب السبب الذي جعل الحركات الإسلامية أكثر الحركات دعوة لها، بالرغم من كونها كانت شديدة التخوف منها، وعن طريقها استطاعت تلك الحركات أن تلج الممارسة السياسية من بابها الواسع بعد أن كانت تعيش على أنغام الممانعة والمقاطعة.

يحاول الإسلام السياسي اليوم تدجين سلطة الشعب كمفهوم ديمقراطيّ، من خلال مماثلته بسلطان الأمة المتعلق بسلطان الشريعة. ويعلق رضوان السيد: "الذي أراه أن التسمية غير مهمة، فهناك أمران مهمان

يحددان رؤيتنا كمسلمين للمسألة أمر ولاية الأمة على نفسها، وأمرالمجتمع المفتوح الذي هو طبيعة اجتماعانا وتجربتنا التاريخية ويستحيل أن يبقى مجتمع مفتوح بدون ديمقراطية"[23].

من خلال ما سبق، لم يبق أمام الفكر العربي المعاصر إلا العمل الدؤوب من أجل ترشيد الديمقراطية، وتوجيه الرأي العام مع ضرورة تنمية وعيه السياسي نحو الديمقراطية الراشدة كأحد أشكال البدائل الممكنة في ظل النّيات المبيتة في توريث السلطة. ونقصد بالحكم الراشد هو ما تصنعه الأكثرية الواعية، والتي ينبغي أن تكون مشكلة من الطبقة الوسطى التي تتوسط الأغنياء (الأكثر استعدادا للملكية) والدهماء (الأكثر استعدادا للديكتاتورية) فلقد ثبت أن العامة تسيطر عليهم القابلية للتسلط أكثر من غيرهم لإيمانهم بالزعيم المخلص، وفهم أكثر الناس تقبلا للاستبداد والاستعباد.

ولترشيد الديمقراطية لا بد أن نعلم أن الديمقراطية من حيث الأصل تقوم على احترام حقوق الإنسان، بحيث تكون ممارسة هذه الحقوق بحرية كاملة وبإيجابية تحقق المشاركة في صنع القرارات، كما تعني التعددية السياسية بالإضافة إلى تداول السلطة شرعيا وسلميا[24]، فالمواطن الذي يفقد الثقة في نظامه لا يمكن أن يكون مواطنا صالحا.

والشرط الأساسي لترشيد الديمقراطية يكمن في المعرفة، لأن الديمقراطية تتحول إلى نظام استبدادي عندما يكون الجهل والوعي الزائف هو المسيطر، لقد استطاعت الديمقراطية الآثينية أن تفرض وجودها النظري ثم العملي لكونها استطاعت بالفعل أن تجسد دولة الإنسان. والسبب في ذلك يعود إلى ديمقراطية التعليم، وحق الفرد في العلم والمعرفة، بل ذهب الفكر الفلسفي اليوناني إلى اشتراط الفيلسوف حاكمًا للمدينة.

---

(23) مرجع سبق ذكره.

(24) فؤاد عبد الله ثناء (**آليات التعبير الديمقراطي في الوطن العربي**) مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان. ط. 1 يناير 1997 ص، ص: 29، 30.

إن الديمقراطية الراشدة تشترط في وجودها ما يلي:

1 - المعرفة: شرط كل مشروع وجودي في عالم التغيرات والتحولات.

2 - الحوار: شرط كل تواصل فعال.

3 - الحرية: شرط كل مشروع إنساني هادف.

4 - الاحترام: شرط كل تفاعل إنساني موجه نحو غاية الاستخلاف والشاهدية.

وخلاصة القول، أن الحكم الراشد ليس بالضرورة أن يكون ديمقراطيا فحسب بل أن يكون إنسانيا قدر الإمكان، لأن دولة الإنسان هي التي نرمي ونرنو إلى وجودها، فلا دولة المثال ولا دولة الزعيم هي التي تُحقق الرشاد السياسي، بل الرشاد في الوعي الخلاق والسياسة المتزنة، واحترام المواطن الذي من أجله كانت المدينة والدولة.

العرب وسؤال ما بعد العَلمانية*

❖ ❖ ❖

أدت العَلمانية دورها بامتياز في الفكر الغربي الحديث، فلقد استطاعت بالفعل أن تحُدث جملة من القطائع التَّاريخية مع الفكر الدّوغمائي والخرافي، وأرجعت للعقل دوره في مجال النّظر والتّأمل، وخلّصت المواطن من الاستبداد والظلم باسم الرّب والسّيد، لقد جسدت الثّورة الفرنسية مبادئ العَلمانية في خطابها الأول، الذي كُرس على شكل شعار شهير يقول: "**لا نريد ربا ولا سيدا**". كما اتسم الفكر الأنواري عموما بنزعة فصل الدّين عن الدّولة وفق مقولات الحرية واستقلالية الفرد.

يستطيع كل من درس تاريخ أوروبا القديم والحديث أن يعترف بأحقية الشّعب الأوروبي بانتهاج العَلمانية طريقة في تدبير الحياة والسّياسة، ويبارك بدون تردد قيمها الإنسانية النبيلة، المفعمة بالدّفاع عن كرامة الإنسان وحقه في العيش، واليّوم ذاته يستطيع كل عَلماني أن يجزم بأن ظروف ولادة العَلمانية في عصر الأنوار لم تعد مواتية ولا قائمة، فالأديان لم تصبح تمتلك تلك السّلطة القهرية التي مارستها الكنيسة زمن عصور الإقطاع، كما أن الحياة التكنولوجية والمادية أضعفت قوى الإنسان، وأصبح الإنسان أكثر سلبية واستلابا، وتقلصت أبعاد وجوده في بعد واحد، يتمثل في البعد الاستهلاكي فقط، وعليه لم تستطع العَلمانية أن تجيب عن أسئلة الإنسان الصّميمة، ولم تقدر على حل مشكلات عصره الأكثر مأساوية، مما فتح

(*) نشرفي كتاب جماعي طُبع بدار ابن النديم سنة 2014، بعنوان: "في سؤال العلمانية".

الباب أمام الدّين كفضاء يفتح للذّات أفقا جديدا للنظر والتأمل وإضفاء معنى على حياته، وهذا ما عبر عنه الكاتب الترّكي Alper Bilgili : "هناك وجه أخر للعولمة، يكون ذو صلة بالحوار القائم بين العلمانية وما بعد العلمانية. إن قيم العولمة والحداثة التي انتشرت في العالم أنتجت فكرة **علمنة العلمنة**. وفكرتها أن العَلمانية لا يجب أن تكون بمنأى عن النقد. إن الفكرة الأساسية لهذا التّوجه، تقر أنه ليس هنالك مطلقات (يقينيات) في هذا العالم. هذه المقاربة النقدية للعلمانية ترافقت مع تزايد شعبية البحث عن معنى في الحياة. إن العَلمانية لا يمكنها أن تحل محل أنطولوجية الدين للإجابة عن الأسئلة الوجودية التي من شأنها أن تجعل الحياة أكثر مغزى"(1).

لا يختلف اثنان بأن الألفية الثّالثة اشتهرت بألفية العودة إلى الدّين، وخاصة بالغرب، مع العلم أنه لا يَهمنا البحث عن طبيعة الدّين الذّي عاد إليه الإنسان، ولكن المهم هو فهم ظاهرة العودة إلى الدّين فهما سوسيولوجيا وفلسفيا، منطلقين من السؤال التّالي: لما بدأ الإنسان في البحث عن فضاء الروح؟؟؟

لقد أخذ **الإحياء الدّيني** في الغرب بعدين، إما اعتباره مجرد حالة فردية متقدمة، أو اعتباره حالة عالمية (عولمة الدّين)، وكثير من الدّراسات السوسيولوجية والمتعلقة بعلم الاجتماع الدّيني تحاول فهم تلك الظاهرة، وتؤكد في كثير من الأحوال ضرورة إعلان " **نهاية العَلمانية**" كما يؤكد ذلك إيرقن هبرماس Jürgen Habermas: "يوضح تطور المجتمعات الأوروبية الغنية، أن نظرية العلمنة تقابل تحديا منذ عقدين بين علماء الاجتماع... وقد كُشف بوضوح عن وجهة نظر تحدثت عن **نهاية نظرية العلمنة**"(2).

يُمكننا في هذا السّياق العصري، القول بأنه آن اليّوم البدء في دراسة

---

(1) Alper Bilgili, (Post-Secular Society and the Multi-Vocal Religious Sphere in Turkey) European Perspectives - Journal on European Perspectives of the Western Balkans Vol. 3, No. 2 (5), pp 131-146, October 2011; P: 138.

(2) Jürgen Habermas ;(Qu'est-ce qu'une société «post-séculière»?) Traduit de l'allemand par Pierre Rusch.;Le Débat; numéro 152 novembre-décembre 2008 ; Gallimard ; Paris ; P: 5.

واكتشاف الدّين في أوروبا الذي توزع بين منطق الفردية من جهة، ومنطق العولمة من جهة أخرى، فمنطق التجربة الفردية يُترجم بعبارة " **افعل ذلك من تلقاء نفسك**" بحيث يتم تشجيع المواطن الغربي على نبذ جميع الطرق الدّينية النائية عن ثقافته المركزية، والبعض الآخر يدعوه إلى اكتشاف تجربة التّعرف على أديان أخرى. وفي هذا المضمار الثقافي يؤكد د.جوتفرايد كونزلن Gottfried Konzzln ظاهرة الإحياء الدّيني في أوروبا: "..... بيد أن هناك أمرا آخر لا بد من آخذه في الحسبان، إذ أن باستطاعة المرء أن يلمس اهتماما جديدا بالدّين، وذلك وسط الثقافة العَلمانية الغربية الآخذة بالتّزايد، فهناك ضروب جديدة من الرّوحانية وحركات جديدة ذات طابع ديني. وعلى علماء الدين والاجتماع أن يدركوا، وإن أدهشهم ذلك، أن نبوءة "**الزّمان الخالي من الدّين**" لم تتحقق، فهذا العالم الخالي من الدّين حافل بالدّين الذي لم ينشأ في معظمه داخل الكنائس"[3].

ويجب أن أنبه منذ البداية، بأن الفكر العربي المعاصر لازال يجتر مقولات العَلمانية واللائكية كما قدمها الفكر الغربي منذ عصر الأنوار، في المقابل يتحدث الفكر الغربي اليّوم عن ما بعد العَلمانية (Post- secularism) وينظر له في مجتمعات ما بعد الحداثة، ونحن نعلم جيدا أن ما بعد (Post) تعني في الفكر الفلسفي بالخصوص **حالة ما بعد الحالة**، أو حالة فوق الحالة، فهي إعلان عن نهاية سلطة مفهوم في حقبة زمانية معينة، ومحاولة تجاوزه إلى مفهوم جديد يكون بديلا عنه، نظرا لتغيّر المناخ التّاريخي والثّقافي الذي أنتج المفهوم الأول أصلا. ومن جهة أخرى يبدو أن الفكر الغربي يتنبأ بصراع وشيك داخل الغرب ذاته لا يكون بين الحضارات ولا الأديان ولكن سينفجر بسبب مشاعر الاستياء التي بدت تطفو في الفضاء العمومي.

نعتقد بأن العامل الرئيس في ظهور مفهوم ما بعد العَلمانية لا يعود فقط لمشاعر الاستياء (سطوة الثّقافة الاستهلاكية)، بل إلى التّقدم الصناعي

---

(3) جوتفرايد كونزلن، **مأزق المسيحية والعَلمانية**، تقديم: محمد عمارة، دار النهضة مصر، ط1، 1999، ص33.

والعلمي الذي قتل الإنسان وحوله إلى مجرد رقم في معادلة، وأصبح مصيره في خطر، كما أصبح وجوده يتناقص بفعل التّقنية المتطورة التي لم تُحرره كما كان يعتقد بل استعبدته وحولته إلى أسير، إن المجتمعات الاستهلاكية المعاصرة هي ثمرة من ثمار النّزعة العَلمانية المتطرفة، فاستبعاد العنصر الدّيني من مكونات الدّولة والتّعليم أدى إلى غياب الوازع الأخلاقي، مما فتح الباب أمام أعداء الإنسانية لفعل كل ما يتنافى وشروط بقاء الإنسان.

إن الاستنساخ والتناسل التّقني أظهر كم أصبح الإنسان لا يساوي شيئا في عرف تجار العلم، والأدهى من ذلك أن العَلمانية ظهرت في بدايتها لأجل تحرير الإنسان وتمكينه من جودة الحياة، فكان لزاما على العَلمانيين اليّوم أن يدافعوا عن تحرير الإنسان من سطوة العلم، وتحرير الإنسان من سطوة الدّولة والمؤسسات أيضا.

لقد شهد العالم حربين عالميتين زمن العَلمانية، ولم تشهد أبدا المجتمعات الدّينية حروبا عالمية وإن شهدت حروبا إقليمية طاحنة، ولم يصل عدد قتلى الحروب الدّينية إلى ما وصلت إليه قتلى الحرب العالمية الثانية فقط*.

يفرض علينا الوضع السّابق، مراجعة مقولات العَلمانية، وضرورة التّفكير فيما بعد العَلمانية، وهذا لا يعني انتصار الفكر الدّيني على العَلمانية، بل من أجل التّفكير في البحث عن نقاط التّقاطع بين الفكرين، فليس من المعقول أن تظل العَلمانية ثابتة كما قدمها العصر الأنواري وهي التي حاربت الثّبات والدّوغما، بل علينا أن ننتج في كل عصر عَلمانية تنسجم مع متطلبات الجماعة والإنسان في ظل **دولة مدنية عصرانية**.

إن التّنظير لما بعد العَلمانية لا يعنى بالضّرورة إلغائها، بل هو التّفكير في مجتمع لا يسير برجل واحدة أو يري بعين واحدة فقط، بل هو مجتمع عصري يحافظ على التّوازن بين مطالب المادة ومطالب الرّوح.

(*) وصل ضحايا الحرب العالمية الثانية إلى أزيد من خمسين مليون قتيل.

لقد تحولت العَلمانية بفعل تراكم السّنين إلى ديانة أكثر منها نظرية في العيش والحياة، ذلك أن النّظرية حين تخرج من مجال النظر والتأمل إلى فضاء الاعتقاد تفقد خصائصها، فالعقيدة تدخل صاحبها اليقين والوثوقية عندئذ تصبح طريقة للتطرف والعبودية، والأمر ذاته بالنسبة للأفكار الدّينية التّقليدية.

يمكن مما سبق، وضع إشكالية البحث من خلال تصور العلاقة على ضوء التّقارب بين الدّين والعَلمانية، فالخطاب المعاصر لحد السّاعة لازال ينفث في رماد الشّقاق بين الفكر الدّيني والفكر الفلسفي، علما أن العَلمانية لا يمكن إخراجها من فضاء الفكر الفلسفي، فالصراع بين العَلمانية والدّين هو ذاته صراع بين الفلسفة والدّين، ويمكن أن نفهم عمق الإشكالية من خلال ما تحدث عنه **أبو يعرب المرزوقي** من خلال مناظرته الشّهيرة مع **حسن حنفي**: "يجب التّكلم من منظور آخر، فلغة العنوان طبيعية عادية لا تطرح أي إشكال في ظل غياب أية علاقة بين الفكر الدّيني والفلسفي من جهة وتحديات الراهن من جهة أخرى، وبالتالي ينبغي أن تتوفر عدة وسائط بين الطرفين. إذا كان الفكر الفلسفي يتوسل وساطة العلم لمواجهة تحديات الراهن، فإن الفكر الدّيني يتوسل وساطة الأخلاق في نفس المهمة [المهمة نفسها] وهي مواجهة تحديات الرّاهن.غير أن الوسيطين العلمي والأخلاقي مفقودين عند العرب في الحالة الحاضرة وكل من الفكر الدّيني والفلسفي قد تحولا إلى جزء من تحديات الواقع، ويمثل كل واحد منهما تحديا للآخر، فجوهر الإشكالية التي يعاني منها العرب تتمثل في كون **الشّخص العلماني** يزعم أن الفكر الدّيني هو عائق أمام تطور الواقع **والشخص الإيماني** يدعي أن الفكر العلماني هو عائق أمام التّمسك بالأخلاق"(4).

نحن نعتقد أن الإشكالية لا تخص فقط العرب كما تفضل أبو يعرب المرزوقي، بل هي تمس كل العالم، فالعالم اليّوم يشهد صراعا بين العلماني والإيماني، فكلاهما يتهم الأخر بتعقيد المشهد الإنساني، وتأزيم حياة

(4) المرزوقي أبو يعرب وحسن حنفي، **النظر والعمل**، دار الفكر، بيروت، ط1، 2003، ص210.

الإنسان، خاصة في عصر غياب الأخلاق وفضاء الروح.

ويكْمُن عمق الإشكال الذي نطرحه في كيفية إزالة التّعارض بين العَلمانية والدّين، فليس من المنطقي أن تبقى العَلمانية دوما مقترنة بالنّزعة العدائية لكل ما هو ديني أو روحي أو حتى ميتافزيقي، وأن يبقى الدّين دوما رافضا وعدوا لما هو وضعي وإنساني، فبين الحدين المتناقضين ثالث غير مرفوع إن أمعنا النّظر، وخالفنا قواعد المنطق التقليدي.

وعليه فلنفكر فيما بعد العَلمانية؟؟؟

1 - العَلمانية وما بعد العَلمانية: العودة إلى الأصل الجينيالوجي

تُفضي الدّراسة الجينيالوجية أو التأثيلية - وفق ما يصطلح عليه طه عبد الرحمان- إلى الاعتراف بأن الأصل الإثمولوجي لكلمة العَلمانية* يحمل معنى الدنيا أو العَالم لا معنى **الفصل والقطيعة**، وهو الأمر ذاته الذي يحمله المصطلح اليّهودي (עולם = العَالم) والسّرياني (ܥܠܡܐ = العَالم) معا، والتّحديد السّالف يمكننا من تأسيس أولى عتبة من عتبات التنظير لما بعد العَلمانية، فنحن نعتبر أن لفظة العِلمَانية (بكسر العين) ترجمة غير صحيحة لمصطلح سكولاريزم، إذ كان بالإمكان ترجمتها إلى الدّنيوي أو الدّهري من منطلق أن فلسفتها تقوم على استعمال سلطة الإنسان الممنوحة له في الزّمن الأرضي فقط، وعليه فإن ما بعد الموت أو الطبيعة لا تُميز الإنسان ولا تمنح له مرجعية خاصة به، إذ هو مجرد كائن بلا زمن أو عقل أو فعل. وعليه نعتقد أن التّرجمة العربية حملت بعدا إيديولوجيا حين ربطتها بفعل عَلِمَ، بيد أن الأصل الإثمولوجي يتجه نحو الدّنيوي، أو يمكن ترجمتها بالعَلمانية المشتقة من العَالم، فالعَلمانية (بفتح العين) يقابلها في اللسان الفرنسي Sécularisme والعَلمانية (بكسر العين) Scientisme.

ونقر من خلال ما سبق، بأن العَلمانية لفظة عربية لا تحمل الدّلالات نفسها التي يحملها المصطلح التاريخي، فسكولاريزم Secularism بالإنجليزية

(*) نستعملها كمصطلح إجرائي فقط.

مشتقة من اللفظ اليوناني λαϊκισπός أي (Seculom) وتترجم إلى الفرنسية في أغلب الأحيان ب (laïcité)، والمصطلح القديم يعني الدنيا أو الحياة في مقابل الروحي أو السماوي، دون أن يقصيه أو يلغيه بل هو يشير إلى التّواجد العيني لما هو مغيب بالإرادة والفعل، فالعَلمانية عند قدماء الإغريق هي محاولة وضع أيقونة جديدة في نظام الحياة، تتمثل في الاهتمام بالعَالم أو الدّنيا، فمثلما للنّفس مطالب فكذلك للجسد مطالب ومقاصد. ويذهب البعض إلى القول إن المصطلح عند الإغريق يعني "العّامة" أو "الشّعب" وبشكل أدق هو محاول تحرير الإنسان من سلطة هيمنة طبقة الإكليروس.

تعارف فلاسفة الأنوار على أنها تلك الفلسفة التي تهدف إلى إرجاع ممتلكات الكنيسة للدولة، حيث تتحول ملكية الكنيسة من ملكية دينية إلى ملكية مدنية، وقد عرفها جون هوليوك (1817- 1906): "الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التّصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول والرفض"[5]. ونستشف من القول إن العَلمانية كان الغرض منها إصلاح حال الإنسان الذي أفسدته الكنيسة من خلال محاولة إغراق الإنسان في الروحانيات الخرافية، مما جعل حياته يسيطر عليها منطق البحث عن الخبز الأسود (غياب الجانب المادي) كما جاء في الأدب الفرنسي، وهذا التّعريف سطحي أفرزته جملة التحريفات التاريخية للمفهوم. والتّعريف ذاته هو الذي يقره جوتفرايد كونزلن حيث يقدمها على النّحو التالي: "يمكن فهم العَلمنة بأنها عملية تَحول ما هو في الأصل معتقدات مسيحية إلى مفاهيم دنيوية عن البشر والعالم"[6].

يجب التّفرقة بين السوكلاريزم واللّائكية، فهما مصطلحان مختلفان تماما، فالسُّكولاريزم مصطلح أنجلوسكسوني (سابق عن اللائكية) يحاول إصلاح حال الإنسان من دون رفض الإيمان أو الرب، بل يُحول الإيمان إلى مسألة فردية فحسب، بينما اللائكية مصطلح فرنسي يعني مباشرة فصل الدين

---

(5) التعريف مكرر في كل الموسوعات والمعاجم. أنظر: عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002، الجزء الأول، ص54.

(6) جوتفرايد كونزلن، **مأزق المسيحية والعلمانية**، ص22.

عن الدولة فصلا تاما ويرفض الإيمان كمصدر للمعرفة أو التّشريع، وتُعرف في المعجم لاروس: "اللّائكية نظام يُقصي الكنيسة من ممارسة أي سلطة سياسية أو إدارية، خصوصا المنظومة التعليمية"[7].

يُحيلنا تحليل أسباب ظهور مصطلح ما بعد العَلمانية إلى القول بأن الفكر الغربي وصل إلى درجة قصوى في سلم التّطور، فلم تعد المفاهيم التي حركت نهضته الأولى قادرة على التّزامن مع متطلبات الحياة المعاصرة وحركية الإنسان الغربي، ولهذا أنتج الفكر الغربي مجموعة من المفاهيم المابعدية، أشهرها ما بعد الحداثة، ما بعد العقلانية، ما بعد الإنسانية... وتزامنت مقولات (المابعد) مع مقولات النّهاية (The end)، كنهاية التاريخ، نهاية الديمقراطية، نهاية المدرسة، نهاية الإنسان... ونلاحظ مدى ارتباط المفاهيم كلها بعضها بالبعض، فالعَلمانية كنهج حياة ودين وضعي مرجعيته حركة التّنوير، ومُحركه الأول الإنسان، ووسيلته الفضلى المؤسسة التّعليمية، وكلب حراسته السّلطة بالتّعبير الأفلاطوني... تُصبح بالضرورة مقترنة بمقولة النّهاية مثلما اقترنت به مثيلاتها من الأيقونات الأنوارية.

وقبل أن نَلج نحو تحليل مفهوم ما بعد العَلمانية لا بد أن نشير للنقاط التّالية:

1 - تم ترسيم العَلمانية إبان حادث تاريخي شهير، تمثل في التّوصل إلى عقد صلح وستفاليا الشّهير (1648م) بعد حروب مائة عام في أوروبا، والتي كان سببها المباشر التّناحر الدّيني بين الكنائس والمذاهب المسيحية، وبما أن الكنيسة هي سبب التّطاحن تم الاتفاق على تجريدها من ممتلكاتها وتقزيم سلطتها المكانية والزمانية.

نعتبر هذه النقطة بالذّات محط اتفاق بين أغلب المؤرخين والمفكرين، فالعَلمانية لم تكن لتوجد لولا الانشقاق الدّيني الذي أدخل المجتمع الغربي في تطاحن ديني مقيت: "وتُمثل تجربة الحروب الأهلية ذات الدّوافع المذهبية في أوروبا في القرنين السّادس عشر والسّابع عشر حالة أساسية

---

(7) راجع كل المعاجم الصادرة عن لاروس، ستجد أن التعريف ذاته يتكرر (1996- 2012).

أخرى في بناء العلاقة بين الدين والسّياسة في العصور الحديثة، وقد أدى الانشقاق الديني نتيجة الإصلاح الديني إلى ضرورة العيش الموحد في ظل نظام سياسي مشترك بالرغم من اختلاف المذاهب الدّينية"[8].

2 - أصبحت المنظومة المعرفية للكنيسة متناقضة مع ما ينتجه الفكر العلمي الجديد، كون الكنيسة في العصور الوسطى أدخلت كثير من النّصوص الفلسفية (في مجال العلم) في الكتاب المقدس، وخاصة نصوص أرسطو، ونظرا أن العلم فند آراء أرسطو وغيره من السّابقين، وجدت الكنيسة نفسها في مأزق علمي خطير، فاعتقدت أن الحل يكمن في قتل العلماء وحرقهم، ويشهد التاريخ أن عدد العلماء المحروقين في أوربا تجاوز الألاف.

3 - تواطء الكنيسة مع النظام الإقطاعي، وتبريرها للاستبداد السّياسي والطغيان.

4 - بروز الفكر الثّوري الذي يرفض الحكم الثّيوقراطي* ويحلم بالدّولة الوطنية التي تقوم على أساس المواطنة والحرية والاحتكام إلى القانون الإنساني: "ومن نتائج عملية علمنة التي تحظى باعتراف جماعي، يمكن أن نذكر فقدان الدّين المسيحي لأهميته فقدانا كاملا، وهو الدّين الذي سبق أن سيطر على الثقافة الغربية، وبصفة خاصة زوال أهمية الدّين كسلطة عامة لإضفاء الشريعة"[9].

ونستشف من خلال ما سبق، بأن العَلمانية نتجت جراء ظروف تاريخية في أوروبا، يمكن اسقاطها على كثير من الثّقافات والحضارات العالمية، ولكن ليس بالوتيرة والكيفية نفسها.

وانقسمت العَلمانية إلى نوعين تاريخين:

1 - **العَلمانية الشّاملة**: تقترب من مفهوم اللائكية (الفرنسية) أو يمكن القول أنها تطابقها، تقوم على رفض كل أشكال التّدين داخل المؤسسة

(8) جوتفرايد كونزلن، **مأزق المسيحية والعلمانية**، ص27.

(*) كان شعار الثورة الفرنسية: **"اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس"**. و**"لا نريد ربا ولا سيدا"**.

(9) المصدر نفسه، ص25.

التّعليمية والسّياسية، وظهرت بفرنسا سنة 1906م. ترتكز فلسفتها على أن الحياة تكون أكثر جودة وبهاءً ورخاءً عندما نفصل الدّين عن الدّولة، ويصبح الدّين مجرد تجربة فردية، فالحرية والمساواة والإخاء كفيلة بضمان كرامة الإنسان ضمن مفهوم المواطنة الذي ينتجه المجتمع الحداثي. إن المؤسسة الدّينية غير قادرة على تحقيق المواطنة ضمن الدّولة الحديثة، لأنها تربط المواطنة بالانتماء الدّيني، وعندئذ يصبح الاستعلاء الإيماني مع الوثوقية المطلقة الدّور الأكبر في تحديد المناصب السّياسية والسّيادية، مما يسهل حدوث عملية التّطهير الدّيني داخل الدولة. يمكن القول بأن العَلمانية الشّاملة هي التي تقوم على مبدأ: " **هيمنة الدّولة على الدّين، وليس الدّين على الدّولة.** "

2 – **العَلمانية الجزئية**: ظهرت قبل العَلمانية الشاملة، خاصة في بريطانيا سنة 1851 وتقوم على تحييد الدّين لا إقصائه أو رفضه، إذ تسمح بوجود المظاهر الدّينية في الأنشطة الاجتماعية العامة، كما تدفع السّياسة إلى تفعيل الجانب الأخلاقي من الدّين باعتبارها عاملا مؤثرا في نشأة المواطن، ونرى ذلك بوضوح في الولايات المتّحدة الأمريكية التي استفادت من التّعاليم الدّينية في محاربة الإجهاض كظاهرة اجتماعية، والاستنساخ البشري كظاهرة علمية رهيبة، وبعض الانحرافات السّلوكية للأفراد، بل ذهبت الدّولة الأمريكية المعاصرة في استثمار الدّين في مسائل الحرب الوقائية والاستباقية.

ويجدر بعد أن ضبطنا مفهوم العَلمانية وذكرنا أنواعها أن نقدم آخر الأمر تعريفا عن ما بعد العَلمانية، فهي نزعة تهدف إلى التّركيب بين الدّنيوي والدّيني، بين العَالمي والكوني السّماوي، بين المادي والغيبي، بين الواقعي والميتافيزقي... إنها محاولة التّنظير لمجتمع ما بعد الحداثة حيث يتصالح المادي مع الروحي، فالعالم لا يسير بنظرة أحادية.

ويمكن القول في مضمار محايث، بأن نفور الإنسان العربي* من مفهوم

(*) راجع مثلا ما كتبه عماد خليل في كتابه "**تهافت العَلمانية**"، ود. أحمد إدريس الطعان في كتابه: "**العَلمانيون والقرآن**". أو ما كتبه أسامة أبو النور "**العَلمانية في ميزان الإسلام**".

العَلمانية إنما يعود إلى مفهوم العَلمانية الشّاملة (اللّائكية)، والذي كان للفكر الفرنسي الدّور الأكبر في نشره في الوطن العربي، بيد أن الفكر العربي لو اطلع أول الأمر على **العَلمانية الجزئية** لكانت العَلمانية حظيت بالقبول النّسبي، لأن أزمة الفكر الإسلامي المعاصر يكمن في رفضه جملة وتفصيلا للعَلمانية باعتبارها فكرا يتناقض والإسلام.

2 - ما بعد العَلمانية : من جون كين إلى هبرماس

كنت وضحت مسألة بالغة الأهمية، وهي ارتباط ميلاد النّزعة العَلمانية بظروف تاريخية وتحولات اجتماعية في بنية المجتمع الأوروبي بالخصوص، وتلك المسألة أثارها المفكر حسن حنفي في كثير من كتبه، سنتعرض لها في ثنايا هذا البحث، والغرض من ذلك أنه متى تم تجاوز تلك شروط جاز الاستعاضة عن المفهوم المتولد عنها بمفهوم آخر يُواكب التّحولات الجديدة والشّروط الرّاهنة.

نعلم جيدا أن المجتمعات الغربية شهدت مؤخرا جملة من الانزياحات التّاريخية، فمن العقلانية إلى اللاعقلانية، ومن الأنوار إلى ما بعد الأنوار، ومن الحداثة إلى ما بعد الحداثة، ومن الدّولة القطرية إلى الدّولة العالمية، ومن النّزعة المركزية إلى النّزعة الإنسانية... وعليه، كان لزاما أن نشهد انزياحا في مفهوم العَلمانية ذاتها تماشيا مع تلك الانزياحات الكبرى على مستوى المفاهيم والبنى الاجتماعية.

تزامن ظهور مفهوم ما بعد العَلمانية مع إعلان الغرب موت أو نهاية الإنسان والأسرة والمدرسة والديمقراطية، فحاول بعض الفلاسفة إحياء الإنسان من خلال إقامة تصالح تاريخي ما بين الدّين والعَلمانية، وقد ساعد على ذلك ظاهرة العودة إلى الدّين في المجتمع الغربي، خاصة المجتمع الأمريكي الذي زادت فيه نسبة المتدينين والمحافظين. يقول سيزر ماريني في مقاله (A Post-Secular World? = عالم مما بعد العَلمانية؟): 'يبدو أن العقدين الأخيرين سجلا العودة إلى الدين أو إحيائه على الساحة الدولية. تمُارس المسيحية في الولايات المتحدة الأمريكية تأثيرا قويا وخفيا، وأحيانا

حاسما، في فضاء السّياسة. والمرأة المسلمة تلبس الحجاب (يقصد البرقع) لتعبر عن هويتها (الدّينية) في بلدها الأصلي أو المستقبل. ويبدو أن إسرائيل تسير بوتيرة متزايدة نحو الدّولة اليهودية (الدّولة الدّينية)"(10).

وأمام ظاهرة الوعي الديني الجديد بالغرب، حاول بعض مفكريه تطويع مفهوم العَلمانية من خلال ظهور بعض المفاهيم المركبة مثل "العَلمانية الأخلاقية" و"العَلمانية الروحية" و"العَلمانية الإنسانية" لكنها لم تجد شيوعا مثلما كان لمفهوم ما بعد العَلمانية الذي صاغه جون كين*.

انطلق جون كين من فكرة بسيطة، وهي لفت الأنظار إلى ضرورة تغيير طبيعة الديمقراطية (The Changing Nature of Democracy)**، فالديمقراطية المتوارثة لم تصبح قادرة على استيعاب متطلبات الإنسان المعاصر، بل أدت في كثير من الأحيان إلى عدم الاستقرار والركود والبيروقراطية القاتلة، ولكن أكثر الأمور مأسوية هي أن الدّيمقراطية اختزلت الإنسان وجعلته مجرد كائن مستهلك، ولكن بالرغم من ذلك تبقى الدّيمقراطية أفضل نظام يصلح للبشر لحد الساعة، ونحن بحاجة فقط إلى إعادة صياغة ديمقراطية جديدة وفق مبادئ جديدة.

ويقدم جون كين ما بعد العَلمانية كأحد المفاهيم التي يمكنها إعادة توزيع الدّين في النسيج الاجتماعي وفق ديمقراطية نوعية (**الدّيمقراطية الرقابية**) تعمل على حلحلة المأزق الدّيمقراطي المعاصر، وتحرر المجتمع من هيمنة الديمقراطية الموجهة.

---

(10) Cesare Merlini (A Post-Secular World?) Survival, 53: 2,Mortimer House, 37-41 Mortimer Street, London W1T 3JH, UK: 21 April 2011; P: 117.

(*) - John Keane is Professor of Politics at the University of Sydney; Among his best-known books are
- The Media and Democracy.
- A Political Life (2009).
- Violence and Democracy (2004).
- The Future of Representative Democracy (2011).-
- His Life and Death of Democracy. (2009.)

(**) كتبه بمعية كل من تاكاشي إينوغوشي وإدوارد نومان، وطبع سنة 1998.

لم يستطع جون كين تسويق مفهوم ما بعد العَلمانية مثلما سيفعل نظيره هبرماس، والذي جعل المفهوم عالميا ومتداولا في أوسع نطاق. وإليه يعزو الفضل في وضعه ضمن الحقل الفلسفي كما يؤكد ذلك الباحث Cesare Merlini: "تجربة ما بعد العالمانية يمكن ربطها بالفلسفة الألمانية ممثلة في شخص يورغن هبرماس، الذي حاول أن يحلل التّفاعل الموجود بين ظاهرة العودة إلى الدين والعَلمانية"(11).

كان التأسيس الأول من خلال نظرية الفعل التّواصلي والفضاء العام، فالعالم بعد أن أصبح قرية كونية محكوم عليه بتطوير الفعل التّواصلي، لأن الثّقافات والحضارات لن تدخل في حوار إلا حين تعتنق فكرة التّواصل الخلّاق. لقد حاول هبرماس من خلال كتابه "جدلية العلمنة، حول العقل والدين" أن يوضح ضرورة وضع حد للعداء التّاريخي بين العقل والدين.

ويعتبر كتابه الشّهير (الدين والعقلانية... مقالات في العقل والحداثة) المنشور سنة 2002 الذي تحدث فيه بوضوح عن مفهوم ما بعد العَلمانية، حيث أعاد صياغة مصطلح جون كين (مجتمعات ما بعد العَلمانية)، والغريب في الأمر أن أغلب وسائل الإعلام تركز على أن هبرماس هو صاحب مفهوم مجتمعات **ما بعد العَلمانية** في حين أن الدّراسة الكرونولوجية تفيد غير ذلك على الإطلاق، ذلك أن المصطلح يكتسب وجوده من خلال من يُشهره وليس من أنتجه.

ومن جهة أخرى، على الدّولة ذاتها أن تفتح الفضاء العام لجميع قوى المجتمع من أجل التعبير عن أفكارهم وحتى معتقداتهم، فالفضاء العام ليس ملكا للدّولة بقدر ما هو ملك للمواطنين، وما يحتاجه الفضاء الدّيمقراطي العام والثقافة الليبرالية في المقام الأول هو تداول الأفكار بهدوء وروية والمساهمة بحجج يسندها الاطلاع والمعلومات والمنطق السّليم(12).

حاول هبرماس تطوير مشروع مدرسة فرانكفورت الشّهير، مُنْتَهِجا

---

(11) Cesare Merlini (A Post-Secular World?) Survival, numéro 53: 2,PP: 127/128.

(12) Jürgen Habermas ;(Qu'est-ce qu'une société «post-séculière»?) p :9.

وسائل جديدة، أهمها المنعطف اللغوي الذي يسمح بدراسة تموضع المجتمعات ثقافيا مما يتيح إمكانية تأسيس نظرة نقدية للمعرفة والسلوك معا.

لقد افرزت العولمة كنظام عالمي جديد حربا بين الثّقافات لا بين الأديان، فكل مجتمع بدأ يشعر بالخصوصية الثّقافية مما نتج عنه ظهور مفهوم الهُوية وحقوق الإنسان بقوة في الخطاب المعاصر، فالفكر الفرنسي حاول تصدير **الأوربة** كنقيض للعولمة، والفكر العربي ممثلا في الطيب التزيني قدم مفهوم **العوربة** ... وقس على ذلك ما أنتجته كل طبقات الأنتلجنسيا في العالم. يبدو أن حرب الثّقافات التي أنتجتها العولمة قادت المجتمعات إلى البحث عن هُويتها في أصول ثقافتها، مما جعل الدّين يعود بقوة، وهذا الترابط يقود آخر الأمر إلى القول إن حرب الثّقافات بدأت في الغرب العَلماني مبكرا، فالهجرة والنّمو الدّيمغرافي غيرت المشهد الثقافي الغربي، لم يعد المواطن الغربي يشعر بأناه في الفضاء العام، إذ أصبح الفضاء العام فضاءً مختلطا غير متجانس على الإطلاق. لقد حضر السّيخي بعمامته ولحيته وهيئته، والمسلم بلباسه وبرقعه وطاقيته وقميصه، والإفريقي بطقوسه الغريبة، والأسيوي بعاداته ونحله وهندسته... إن هذا التنوع في الفضاء العام هو الذي نبه إلى خطورته المفكر هبرماس: "من يرغب في تفادي حرب بين الثّقافات عليه أن يضع في ذاكرته الجدل غير المنتهي، بخصوص عملية العلمنة في الغرب"(13).

يعتقد هبرماس أن الغرب عليه أن لا يتعامل مع الوضع من وجهة عَلمانية صرفة، وإلا قادت عملية العلمنة إلى حرب بين الثّقافات داخل أوروبا بالخصوص (مثل على ذلك الرسومات المسيئة- حملة إسلام قف)، فالفضاء العام ملك لكل المواطنين وفق مبادئ العلمانية ذاتها ووفق مبادئ حقوق الإنسان العالمية.

تفرض النّزعة الإنسانية أن يُكرم الإنسان مهما كان نوعه أو جنسه أو دينه، والفكر الغربي تبنى الإنسانية نظرا لكونه أراد أن يعكس في ذاته صورة

(13) Jean -Claude MONOD; Habermas et la dialectique de la sécularisation; P:1.

الرب الإنساني، فالرب في الإنجيل يُقدم على أنه مارس الإنسانية في صورها المثلى حين تجسد في الإنسان ليحمل عن الناس كل الخطايا والآلام. بيد أن الفكر الغربي حتى تلك الصورة الدّينية للإنسانية أراد أن يرجعها للإنسان لا الرّب: "إنسانية في صورة الرب كانت لأجل تنفيذ مساواة في الكرامة والاحترام غير المشروط لصالح كل البشرية"(14).

يُصدر الخطاب الدّيني في عرف العَلمانيين إنسانية مغلقة، تخص فقط فئة المؤمنين، غير أن الإنسانية الأنوارية هي إنسانية مفتوحة، وعلى ذلك بُنيت فلسفة تنويرية قائمة على إبراز التّعارض بين مركزية الرب ومركزية البشر. غير أن التّحولات التي حدث في المجتمع المعاصر أدت إلى تراجع نظرية التّعارض، لأن أنصار الإحياء الدّيني اليّوم يؤمنون بعدم ضرورة ربط الإيمان بالرب بمضمون ومتون الكتاب المقدس: "ولت في الغرب الأوروبي التّعارضات بين المفهومات مركزية البشرية ومركزية الرب* (théocentrique). نحن ليس لدينا مصلحة من الأن وصاعدا في استعادة مضمون الكتاب المقدس في نطاق الإيمان، السبب الذي أدى إلى محاربة الكاهن والظلامية"(15).

يحاول هبرماس أن يحدد من خلال مقاله "ما ذا نعي بمجتمع ما بعد العَلمانية؟" طبيعة مجتمعات ما بعد العَلمانية: "المجتمعات ما بعد العَلمانية يجب أن تكون قد مرت بالعَلمانية، هذا التّعبير المتنازع عليه لا ينطبق إلا على مجتمعات الوفرة الأوروبية، أو بعض الدّول مثل كندا، أستراليا، أو نيوزلندا. حيث يتم إطلاق صراح الروابط الدينية للمواطنين بشكل مستمر، بطريقة جذرية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. في هذه المناطق كان الكل

---

(14) Jürgen Habermas.Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix. Paris. Gallimard, 2008, nrf essais, p 165.

(*) Adj. inv. (philosophie) relatif au théocentrisme, attitude qui consiste à placer Dieu et ses ministres au centre de toutes choses et particulièrement du déroulement historique des sociétés .

(15) Jürgen Habermas,Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie,p p: 13-14.

يعي بنسبة أكثر أو أقل إنه لا بد من العيش في وسط مجتمع علماني. وعلى ضوء المؤشرات الاجتماعية المعتادة، لم تتم معالجة المعتقدات والسلوكيات الدّينية للسكان الأصليين بعد، لدرجة أنه كان من المناسب وصف هذه المجتمعات بأنها تمثل ما بعد العَلمانية، وبالنسبة لنا، حتى تطوير أشكال جديدة من التّدين تميل نحو الروحانية الطليقة من غير تعلق بالكنيسة لا يمكن أن تعوض تراجع بداهة المجتمعات الدّينية الكبرى"[16].

يعتقد هبرماس أن هناك ثلاث ظواهر[17]، تتداخل جزئيا مع موضوع ما بعد العَلمانية، تعطي الانطباع بوجود حالة نسميها "**الرجوع إلى الدّين**" وهي على النّحو التّالي:

1 - ظهور حركة تبشيرية واسعة النّطاق، سواء في الدّيانات البوذية أو الوثنية، أو في الدّيانات التّوحيدية الثّلاث.

2 - تفاقم الظاهرة الأصولية في العالم والتي تحاول العودة إلى الجذور الإيمانية وبدائه ومسلمات العقيدة.

3 -استعمال الأليات السّياسية لممارسة أشكال من العنف المحتمل.

يمكن أن نتساءل في خضم هذا الصراع المفاهيمي عن مستقبل العالم في ظل ما بعد العَلمانية، يرسم سيزر ماريني[18] سيناريوين متعارضين لتوضيح بدقة مستقبل النّظام العالمي وفق جملة من الاحتمالات:

1 - السيناريو الأول: انهيار نظام معاهدة ويستفاليا 15التي حدثت سنة مايو 1648، والتي تشكلت على غرار نتائجها العَلمانية الحديثة، مما يعني إمكانية نشوء حرب تقليدية بين دول ما بعد العَلمانية، مع إمكانية نشوب حرب.

---

(16) Jürgen Habermas; (Qu'est-ce qu'une société «post-séculière»?) Traduit de l'allemand par Pierre Rusch.;Le Débat; numéro 152 novembre-décembre 2008; Gallimard; Paris; P: 4.

(17) Jürgen Habermas; (Qu'est-ce qu'une société «post-séculière»?), P: 5.

(18) Cesare Merlini (A Post-Secular World?). pp: 124/125.

2 - السيناريو الثاني: أن مجتمعات ما بعد العَلمانية يمكن أن تتجه نحو السّلام الدائم، وتعمل على صحة كوكب الأرض، وتتجه نحو القيم العالمية التي ترسخ قيم التّعايش والتّكامل والتّجاور.

تعود مبررات مجتمعات ما بعد العَلمانية في الأصل إلى التّغيرات الجذرية التي عرفتها المجتمعات الغربية بالخصوص، فالعَلمانية كنظرية سيطرت على الحياة السّياسية والثّقافية أمد من الوقت لم تكن منسجمة في كثير من الأحيان مع مقدماتها النظرية، وعليه يؤكد هبرماس على خيانة أو خذل لمفهوم العَلمانية والحداثة من قبل السّاسة، مما جعل المجتمع العلماني لا يتمايز وظيفيا، ويُنتج تنوعا واختلافا، كما يعود إلى ضعف في بنية النّظرية العَلمانية: "ضعف النظرية العَلمانية يعود إلى خلل في الاستنتاجات غير المتمايزة، والتي خذلت (خانت) استخدام مفهوم "العَلمانية" و" الحداثة". ويبقى يقينيا، أن الكنيسة والتجمعات الدّينية في حركة تمايز في النظام الوظيفي، والذي تقتصر وظيفة الرئيسة تدريجيا على المساعدة الروحية، مع التّخلي عن مهاراتهم في مجالات اجتماعية أخري. إن التّوصيف الفني للنظام الديني يتوافق مع الممارسة الدّينية الفردية"[19].

يعتقد هبرماس أن مجتمعات ما بعد العَلمانية نشأت وستنشأ من خلال تغير الوعي البشري، فالوعي الأنواري في الغرب أدى إلى إنتاج صدمة تاريخية تتمثل في موت الإنسان، لقد أدى إعلان موت الإنسان إلى البحث عن وعي جديد يعيد للإنسان وجوده العيني الخالص، وتغيير الوعي يربطه هبرماس بثلاث ظواهر[20]:

1 - دور وسائل الإعلام في تصوير الصّراعات العالمية على أنها عداء ديني يفرزه الوعي الجماهيري.

2 - أهمية تطور الدّين على الصّعيد الوطني، ليس من خلال رؤساء المؤسسات الدينية (كالكنيسة) بل من خلال الجماعات الدّينية التي بدأت

(19) Jürgen Habermas; (Qu'est-ce qu'une société «post-séculière»?), P: 6.

(20) Ibid. P:8-9.

تنخرط في الحياة السّياسية. " أصبح الدّين في العصر الراهن يرى أهميته تتسع على الوطني. ولا أراها فقط في رؤساء الكنسية عند رعايتهم للأتباع. بل أصبحت الكنائس والمنظمات الدينية تقوم بشكل متزايد بلعب الدور الذي يمكننا أن نسميه بالتأويل في فضاء مجتمعاتنا العَلمانية. وبذلك تستطيع هذه المؤسسات التأثير على الرأي العام بمساهمات ذات علاقة بالقضايا الرئيسة، بغض النظر عن أن الحجج التي تتضمنها هذه المساهمات قادرة على الإقناع أو فاقدة لها "[21].

3 - أسهمت الهجرة الاقتصادية وتدفق اللاجئين على الدّول المضيفة في بروز عوامل جديدة حتمت تغيير ذهنيات المواطنين الأصليين، نظرا لوجود فاعل ثقافي جديد يجد له مكان في الفضاء العمومي الغربي[22].

يحتج هابرماس على ضرورة التّوجه نحو المجتمع ما بعد العَلمانية من خلال بنية العَلمانية ذاتها، فالحرية التي هي جوهر العَلمانية تفرض على الدّولة الليّبرالية السماح للجماعات الدّينية ممارسة طقوسها الديني ضمن الفضاء العام، فالفضاء العام هو ملك للجميع وفق ما ينص عليه القانون، فالعَلمانية تخدم فقط فئة غير المؤمنين، في حين هي تتجاهل شريحة كبرى من المجتمع. كما أن المواطن العلماني عليه بتغير ذهنيته الإقصائية، فإذا استمر العلمانيون في تعزيز تحفظاتهم حول المواطنون ذوي الذهنية الدينية على أنهم أناس لا يمكن أخذهم بجدية، فإنهم يكونون بذلك قد قوضوا القواعد الأساسية للاعتراف المتبادل الذي تقتضيه المشاركة في المواطنة[23].

إن الصراع بين العَلماني والمتدين في الوطن الواحد، يمكن حله على أساس أخلاقي، إذ يجب على المواطنين العلمانيين أن يظلوا منفتحين أمام احتمالات أن التّعابير الدّينية نفسها يمكن أن يكون لها معنى إذا تمت ترجمتها إلى نصوص عَلمانية[24].

---

(21) Jürgen Habermas; (Qu'est-ce qu'une société «post-séculière»?), P:7.

(22) Ibid. P:7.

(23) Ibid. P:7.

(24) Jürgen Habermas; (Qu'est-ce qu'une société «post-séculière»?) p:10.

إن الدّولة الليبرالية التي تمنع التّعبير الدّيني في الفضاء العام إنما تعمل خارج نطاق روح العَلمانية الأنوارية، فالجماعات الدّينية مادامت تقوم بعمل متمايز يؤدي إلى مساعدة الإنسان في امتلاك الجانب الروحي فهي لا تناقض المجتمع العَلماني، لأن دور العَلمانية هو وضع حد للعداء الدّيني لا للعمل الدّيني.

وعليه، فإن الدّولة الليبرالية الحقة هي التي تقر بالفعل الحرية الدّينة كحق أساسي، بحيث أن الأقليات الدّينية لم تعد مشمولة فقط بالتّسامح أو الخير بل أن الدولة الديمقراطية هي التي تطبق الحيادية(25).

ويعتقد سيزر ماريني أن الإحياء الدّيني الجديد -وفق المعطيات والبيانات المعروضة- لا يبشر بأي انفراج في النظام العالمي، بل أن عصر ما بعد العَلمانية قد يشهد جملة من التّعقيدات إن لم يلتزم ببعض مبادئ العَلمانية(26). وهذا يعنى أن ما بعد العَلمانية إنما هو تحوير فقط للعلمانية الجزئية ومحاولة احتواء الفورة الإيمانية للمجتمعات الغربية.

إن تعبير ما بعد العَلمانية ليس دعوة إلى الدّين التقليدي، ولا إلى ممارسة الطقوس اللاإنسانية، وإنما هو تجديد الوعي الدّيني لدي الأفراد والجماعات. تفرض مقولات ما بعد الحداثة عودة الدّين إلى الفضاء العمومي وفق عالمية العودة إلى الدّين(27). ولا يمكن في أي حال من الأحول تجاهل ظاهرة العودة إلى الدّين، والتي تتفاوت نسبتها من بلد إلى آخر، حسب طبيعة ثقافته ونظامه السّياسي.

ويبرز تصور آخر في الغرب، يربط ما بعد العلمانية ونظرية حقوق الإنسان، فما بعد العَلمانية هي تعبير عن حق الإنسان في الاعتقاد والإيمان مثلما له حق الإلحاد، ففكرة حقوق الإنسان تجسد في المقام الأول أصلا أخلاقيا (الكرامة)، وتجسد في المقام الثاني أصلا حداثيا يتمثل في تأصيل

---

(25) Ibid. p: 9.

(26) Cesare Merlini (A Post-Secular World?) Survival, 53: 2,P: 127.

(27) ZACHARY R. Calo;(Religion, Human Rights, And Post-Secular Legal Theory), ST. John's Law Review; Vol. 85:495: 2011, P:506.

تلك الكرامة في الممارسة الاجتماعية والسياسية[28].

اعترض كثير من المفكرين على نظرية هبرماس، واعتبروا أن نظرياته ستفتح مجالا واسعا أمام عودة الدّجل والخرفات إلى العلم، ويعود علم النفس إلى علاج الحالات النفسية من خلال الطروحات الشيطانية كما كان الحال في أوروبا الوسيطة[29].

وفي المقام النقدي ذاته، يرى باولو فلوريس أن هابرماس يتحامل بشكل غير موضوعي على غير المؤمنين، فالقارئ لكتاباته يستنتج أن أزمة الغرب تكمن في تلك الفئة التي ترفض حضور الذّهنية الدّينية في أي عمل سياسي[30].

3 - ما بعد العَلمانية في الفكر العربي المعاصر

لقد تفطن كثير من المفكرين العرب إلى التّناقضات الموجودة بين العَلمانية والإسلام، فالعَلمانية بحمولتها التّاريخية والمعرفية لا يمكن أن تنطبق على الإسلام بصورة شاملة، فلم توجد أبدا مؤسسة مثل الكنيسة في أي دولة من الدّول التي قامت في تاريخ الإسلام، فالعَالم (الفقيه) مجرد مجتهد، ولا يملك سلطة زمانية ولا مكانية، بل السّياسة في الإسلام كانت تخضع لعامل العصبية والقوة ضمن شعار الدّعوة الدينية.

تزيد الأحداث التي عرفتها المنطقة العربية مؤخرا من الحاجة إلى الدّعوة إلى مجتمع ما بعد العَلمانية، فالربيع العربي أظهر أن المجتمعات العربية متمسكة بدينها (المسلمون + المسيحيون)، وهذا يدل على أن العَلمانية التي مارستها الحكومات أكثر من نصف قرن أو يزيد لم تأت ثمارها، لأن الرّبيع العربي يتماشى مع مجتمع ما بعد العَلمانية، ولقد وقف المفكر الإيطالي سيزر ماريني على تلك المقاربة من خلال دراسته الشّهيرة (المجمع العربي في الثورة: تحدي الغرب على البحر المتوسط) حيث انتهى

---

(28) Ibid. P: 495.

(29) Paolo Flores d'Arcais; (Onze thèses contre Habermas) Le Débat; numéro 152 novembre-décembre 2008; Gallimard; Paris,P:18-19.

(30) Ibid. op.cit.

إلى خلاصة : "المجتمع العربي في ثورته يحاول اختبار مجالات التّغيير ذات الصّلة بالدّيمغرافيا، الهجرة، والإحياء الإسلامي، إضافة إلى الأدوار المتغيرة للمرأة في المجتمع العربي"[31]. وهذه الخلاصة تثبت أن أحداث الربيع العربي هي محاولة التّوجه نحو بناء دولة ما بعد العَلمانية، فالمد الدّيني أصبح واقعا معترفا به، والإسلام السياسي اكتسب شرعيته من خلال الفعل الانتخابي في دول الربيع العربي بالخصوص.

نعتبر أن كل ثورة هي محاولة تغيير واقع ما، وهي تمثل بذلك قطيعة مع حالة سابقة، مما يجعل الربيع العربي هو محاولة تغيير شكل الدولة الوطنية التي ظلت عشرات السنين تعزف على العَلمانية، ويهدف التغيير إلى إثبات الهُوية وتقوية الشّعور بالانتماء إلى الدولة التّاريخية، وفي الوقت نفسه محاولة بناء دولة مركبة بين ما يفرض التاريخ الحديث والمعاصر وما يفرضه التاريخ القديم : "بالرغم من أن الربيع العربي يتأرجح بين نعم أو لا (حسب طبيعة البلد)، إلا أنه قد يتحول مؤقتا إلى شتاء، نظر لخصوصيته سواء من حيث المنشأ أو السّياق. تبدو هذه الخصوصية في البلدان التي لديها ماضي استعماري يصادف تاريخهم الحديث، وبالتّالي ثقافتهم، ومؤسساتهم، وأيضا حدودهم. في المقابل لازال لديهم مسلسل البحث عن الهُوية، وعن الشعور بالانتماء وبناء الدولة"[32].

لم يكتب عن ما بعد العلمانية في الفكر العربي مثلما كُتب عنها في الغرب، حيث كانت أول إشارة لها من خلال تعريف قدمه المفكر عبد الوهاب المسيري في كتابه (العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية) عند شرحه نظرية جون كين[33].

يُعتبر عبد الوهاب المسيري الباحث المتخصص في العلمانية، فهو منذ

---

(31) Cesare Merlini and Olivier Roy; Arab Society in Revolt: The West's Mediterranean Challenge; Publisher: Brookings Institution Press,2012; Virginia; P: Cp.

(32) Ibid. P: 4.

(33) المسيري، عبد الوهاب، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002، الجزء 2، ص110.

البداية يجسد قطيعة إثمولوجية بين المفهوم الشائع عن العلمانية والمفهوم الأصلي، فهو يعتقد ويجزم في الوقت نفسه بضرورة إعادة صياغة مفهوم العلمانية من جديد، فهي لا تعني فصل الدّين عن الدولة كما هو متداول ووارد: "ما هي العلمانية؟ هذا السؤال قد يبدو بسيطا، والإجابة عليه[عنه] أكثر بساطة، فالعلمانية هي فصل الدّين عن الدولة، أليس كذلك؟ قد يندهش القارئ إن أخبرته أن إجابتي على [عن] هذا السؤال بالنفي وليس بالإيجاب. ولتوضيح وجهة نظري أرى أنه من الضروري أن أطرح قضية منهجية خاصة بالتّعريف. إذ أرى أن هناك نوعان من التّعريفات تداخلا واختلطا وأديتا إلى نوع من الفوضى الفكرية. فهناك التّعريفات "الوردية" التي تعبر عن الأمل والتوقعات من ناحية، ومن ناحية أخرى هناك ما تحقق بالفعل في الواقع. وكثيراً ما يكون البون بينهما شائع، ومع هذا يستمر كثير من الباحثين في استخدام التعريفات الوردية التي وردت في المعاجم حتى بعد أن اتضح أن ما تحقق على أرض الواقع جد مختلف"(34).

يعتقد من جهة اخرى، بأن العلمانية الشّاملة غير ممكنة التّواجد في الفضاء الاجتماعي، والأمر ذاته ينطبق عن المجتمع الإيماني، فالمسألة هي مسألة نسبية، وبالتالي يخطئ كل من يتصور أنه بإمكانه تجسيد نموذج وحيد: "وقد أسلفنا القول بأنه لا يوجد مجتمع علماني نماذجي (بلغ نقطة الصّفر العلمانية)، ولا مجتمع إيماني نماذجي (بلغ نقطة النّهاية الدّينية). وأن المجتمع الإيماني لا بد أن يحوي عناصر زمنية. وأن المجتمع العلماني لا بد أن يحوي بدوره عناصر إيمانية"(35).

يظهر من خلال النّص السابق أن عبد الوهاب المسيري يحاول أن يُصدر مفهوم ما بعد العَلمانية ضمن نظرية توافقية بين الزمني والدنيوي والروحي الغيبي، فليس هناك شيء خالص بذاته، فالإيمانية من حيث منطق العيش يتجه نحو الزمني والدنيوي، والعلماني من حيث منطق الموت والمصير يتجه نحو الروحي والغيبي.

---

(34) http://www.elmessiri.com/articles_view.php?id=31.

(35) المسيري، عبد الوهاب، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ص231.

لقد جسد المسيري مفهوم ما بعد العَلمانية من خلال محاولته أنسنة العَلمانية، ويتم ذلك من خلال عملية إعادة الترشيد، فالترشيد الممارس ضمن العلمانية الشّاملة تم ضمن الإطار المادي فحسب، بينما التّرشيد الجديد يتم ضمن الفضاء المعرفي، المادي، الديني.

وعليه يدعو المسيري إلى القول بالعَلمانية الجزئية لأنها تتناسب وواقع الثقافة العربية والإسلامية، وتقترب من روح الإسلام، لأن فصل الإسلام عن السّياسة لا ينجح قياسا وطبيعة القرآن الكريم والتراث الإسلامي، لكن يمكن أن ننجح في فصل السلطات، وتحديد مجالاتها.

ومن جهة أخرى ثبت أن الإنسان تتنازعه نزعتان: نزعة جينية وأخرى ربانية، مما يفيد أن الإنسان هو عبارة عن هُوية مركبة تتناسب فيها النفس البشرية تناسبا توافقيا، فالذّات ترفض رفضا قاطعا الحدود، بل تجد ذاتها في الأفق المفتوح بين ما يفرضه النزوع الجيني وما يفرضه النزوع الرباني، يقول المسيري: "نذهب إلى أن الإنسان تتنازعه نزعتان كامنتان فيه: النزعة الجينية نحو إزالة الحدود والحيز الإنساني والهُوية الإنسانية والذّات المُتعيّنة، ومحو الذّاكرة التّاريخية، والذوبان في الطبيعة والمادة، والهرب من المسؤولية الأخلاقية والقدرة على التّجاوز... ومن جهة أخرى: النّزعة الرّبانية نحو تجاوز الطّبيعة / المادّة/ وتقبّل الحدود والمسؤولية وعبء الوعي..."[36].

نلاحظ أن المفكر المغربي محمد عابد الجابري هو ذاته يرفض تعريف مصطلح العلمانية باعتبارها فقط فصل الدّين عن الدولة، لعدم ملاءمته للواقع العربي الإسلامي، فالعلمانية حمولة غربية بامتياز. ويمكن الاستفادة من العلمانية من خلال تبني لواحقها السّياسية والقانونية بدون إزاحة المعطى الإيماني.

يعتقد محمد الجابري أن العَلمانية في الواقع العربي غير ممكنة بحمولتها الغربية، ذلك أن الإسلام لا يمكن مقارنته مع المسيحية في العصر

---

(36) المصدر نفسه، ص485.

الوسيط، ولكن حتى نتجنب ما وقع في أوروبا من هيمنة المؤسسة الدّينية على الحياة السّياسية، فينبغي في الفكر العربي المعاصر أن يتجه نحو الحلول التّالية:

أ - دمقرطة الحياة السياسية والاجتماعية: ضرورة الدّعوة إلى النّظام الدّيمقراطي وتفعيله في كل مستويات الحياة، لأن النظام الديمقراطي يكفل للإنسان حرياته الفردية الأساسية، ويحد من سلطة المؤسسات والأشخاص، وعليه يعتقد الجابري أن التّوجه نحو مفهوم الدّيمقراطية أفضل في الوقت الراهن من التوجه نحو العَلمانية، فحتى أنصار الإسلام لا يجدون حرجا أو ضيرا في الاحتكام إلى المبدأ الدّيمقراطي في حين يعارضون المبدأ العلماني.

ونحن نعتقد أن العَلمانية قبل أن تكون قرارا سياسيا لا بد أن تكون قرارَ أمةٍ، وهذا يستحيل في العالم الإسلامي، فأغلبية الجمهور ترفض العَلمانية، عندئذ تصبح العَلمانية مجرد أطروحة نخبوية.

ب - احترام حقوق الإنسان: ضرورة ربط المواطنة باحترام حقوق الإنسان، فالمواطنة ترفض كل أشكال الإكراه القصري، ويضمن احترام حقوق الإنسان حرية الانسان في التعبير والاعتقاد، والتحرك والعمل ضمن قانون الدولة العام.

يحمل الدّين الإسلامي من حيث بنيته المعرفية معالم فصل السلطة الفقهية عن السلطة السّياسية، فلا يجوز للفقيه أن يلعب الدّورين في الوقت نفسه، بل على الفقيه أن يكون بمثابة العقل المجتهد في نوازل العصر، والمستشار الصادق، ويثبت التاريخ الإسلامي أن جل حكام الدول المتعاقبة فصلوا بين سلطتهم السياسية والسلطة الديينة فصلا عمليا، وكان الوضع على غلاف الغرب الوسيط، فإذا كان ملوك أوروبا يعينون من قبل الكنيسة، فإن الحاكم في الإسلام لم يخضع أبدا في تنصيبه لهيئة دينية، بل كان العالم (رجل الدين) يُمارس عليه الاضطهاد والتنكيل، في المقابل نرى أن رجال الكنيسة كانوا يبتزون الملوك ابتزازا وإلا يُعلنوا أن الشيطان سكن روحهم، وعليه وجب حرقهم.

لا يختلف المفكر حسن حنفي عن عبد الوهاب المسيري، فهو يعتقد

أن الدّولة المدنية في الإسلام من صميم الشّرع، فالإسلام يعترف بالدّنيوي والدّيني، بل ويعطي للدّنيوي الحيز الأكبر في حياتنا، والشّرع ذاته يدفع الإنسان إلى فهم واقعه والتّصرف بإرادته حيال نوازل عصره، وأن الرجوع إلى النّص إنما يكون في المبادئ العامة والقضايا المطلقة التي لا يتغير حكمها بتغير الزمان والمكان، ولا بد من الإقرار أن مصدر المعرفة في القرآن ثنائي: "مصدر المعرفة الانسانية ثنائي وهما بعدان: الأول فلسفي والثاني ديني، الفلسفي أقرب إلى المنهج منه الى الموضوع يتميز بالطابع البرهاني العقلاني ويرتكز على التأمل الذاتي وتحليل الخبرة المعيشة، علاوة على ذلك ان الفلسفي بعيدا أن يكون إيمانيا تسليميا ولا يعتمد على سلطة بل مرتبط بالتفكير والتساؤل والحرية والخلق وممارسة النقد ويرى تعدد الآراء. أما الديني من جهة ثانية فيبدأ بحقائق مسبقة ويقينيات هي الإيمانيات ويعتقد في المفارقات والغيبيات ويؤمن بشيئية العقائد وقدسية النصوص أي أنه يتصور العقائد على أنها أشياء ويرى أن الرأي واحد وأن البواقي من الآراء يجب أن تحذف، كما أن الحوار داخل الفكر الديني صعب لأن منطقه هو منطق الفرقة الناجية بينما الحوار يشترط تواجد تنوعات وكثرة من الأشخاص والآراء جنبا الى جنب. فماذا نفعل أمام هذه الثنائية: العقل والدين، الفلسفة والإيمان؟ وهل تستطيع المعرفة الانسانية أن توحد؟ وماذا نفعل إن فشلنا في الوصول الى وحدة بين الديني والفلسفي؟

في الواقع ليس الفكر الديني فكرا واحدا بل متعددا إذ هناك الشرع والكلام والأصول والذوق وكلها أنماط من الخطاب وتجارب حية تدور حول نفس التجربة الإيمانية. إن الديني والفلسفي متفقان من حيث الجوهر والغاية ومختلفان في أدوات التفكير ومجال الانطباق إذ أن الفيلسوف نخبوي ويتكلم الى الخاصة والنبي جماهيري ويتكلم للعامة"[37].

(37) مقتبس من مناظرة مسجلة جرت بين حسن حنفي وابو يعرب المرزوقي، نظمها منتدى الجاحظ يوم الأربعاء 4 جوان 2008 مناظرة بين حسن حنفي والتونسي أبو يعرب المرزوقي وقد تمحور الجدل حول عدة قضايا أهمها العلاقة بين الدّين والفلسفة وأزمة الفلسفة اليّوم ودورها في عقلنة تعامل الهوية مع العولمة. وأفكارها مستوحاة من كتابهما المشترك الموسوم ب: **النظر والعمل**، دار الفكر، بيروت، ط1، 2003.

حاول حسن حنفي أن يُقدم العلمانية الجزئية كحل للصراع السياسي في الوطن العربي، وهو يري أن الإسلامي يحمل البعد العلماني للأسباب التالية:

- النّموذج الإسلامي قائم على العلمانية لرفضه صراحة الكهنوت والرهبانية، فهو لا يعترف بالمؤسسة الدينية الوسيطة بين الله والإنسان.

- تعبر الأحكام الشّرعية الخمس، الواجب والمندوب والمحرّم والمكروه والمباح، عن مستويات الفعل الإنساني الطبيعي، وتصف أفعال الإنسان الطبيعية بالإرادية.

- يعتقد أن الفكر الإنساني العلماني حول بؤرة الوجود من الإله إلى الإنسان وُجد متخفٍ في تراثنا القديم عقلاً خالصًا في علوم الحكمة، وتجربة ذوقية في علوم التّصوف، وكسلوك عملي في علم أصول الفقه.

ونرى من خلال كتبه من **العقيدة إلى الثورة** دعوى صريحة لتبني العلمانية الجزئية، غير أنه من خلال كتبه الأخيرة نلمس ظهور نزعة تتجه نحو ما بعد العلمانية، خاصة من خلال كتابه من **الفناء إلى البقاء**، حيث حضر الإيماني وتوارى الدنيوي.

4 - رؤيتي الخاصة

سأقدم شاهدا من التّراث الإسلامي، أوضح من خلاله إمكانية تطبيق العَلمانية التّوافقية، فعلي بن أبي طالب حين عرض عليه عبد الرحمان بن عوف (أحد المرشحين للخلافة) التّنازل عن الخلافة له بعد مقتل عمر وفق شروط (العمل بالقرآن والسنة، وأن يسير في النّاس سيرة الشّيخين أبي بكر وعمر بن الخطاب)، رد عليه على قائلا: أما الكتاب والسّنة فنعم، أما سيرة أبي بكر وعمر فلا، هما اجتهدا وأنا سأجتهد... ".

يجعل علي بن أبي طالب السّياسة مجرد فعل اجتهادي راهني لا بد للحاكم أن يُحدد معالمه وخططه دون الارتكاز على سلطة مرجعية مقننة له، وفي الوقت نفسه عدم إقصاء الدّين حين تكون النّصوص قطعية (مجالها ضيق ومحدود)، وينصب الاجتهاد على الظني والمباح.

إن العالم الإسلامي اليّوم لا يمكن بحالة من الأحوال إلا أن ينخرط في المفاهيم العالمية التي تدعو إلى كرامة الإنسان وحريته، فالمذاهب في الإسلام كثيرة، والأطياف متنوعة، والفرق متعددة، ولا يمكن احتواء هذا التّنوع إلا في فضاء يضمن حرية الإنسان وكرامته، وفق ما تنادي به الشّريعة السّمحاء في مقاصدها الخمس المشهورة.

يفرض علينا الواقع اليّوم أيضا، التعامل مع العَلمانية تعاملا جديدا، فالتّجربة التَّاريخية أثبتت أن المجتمعات الإسلامية لن تقبل بالعَلمانية كما يصدرها الغرب، فالمجتمع التونسي بعد ثورة الياسمين 2010 أظهر وجهه الحقيقي للعالم، فالشريحة التي حكمت تونس باسم العَلمانية إنما حكمتها بقوة السلطة لا بقوة المفهوم، وهناك فرق أن تحكم الناس بقوة المفهوم (الاقتناع به) وبين قوة السلطة، والأمر ذاته يصدق على تركيا التي جعلت العَلمانية دينا لها منذ حكم مصطفى أتاتورك، وهذا ما نستشفه من خلال ما افرزته دراسة ميدانية قام به المفكر التركي ألبير بلغيلي: "إعادة تعريف (تعيين) حدود العَلمانية في تركيا جد معقد، وكل ما يجري من عملية يجب أن لا يُفهم أنه امتداد للرجعية الإسلامية، فالجهات الفاعلة التي تطلع بعملية التّعريف ليست هي الجهات نفسها الفاعلة قبل 1980، فالإسلام ليس بدين ثابت، بل هو على العكس من ذلك مفتوح على كل التأويلات والقيم الحديثة"[(38)].

تفرز التّجربة التركية مدى انسجام المجتمع التركي مع حركية المجتمع وتحولاته، فلقد استطاع المجتمع العلماني أن يسمح بوصول حزب إسلامي للسلطة نظرا لاحترام المؤسسة الدستورية روح الدّيمقراطية من جهة، ومن جهة احترام حزب العدالة والحرية التركي لمبادئ الدّولة العَلمانية، فلم يكن هناك صراع وإن وجد اختلاف في وجهات النظر.

نعتقد أن التّجربة التّركية أعادت تشكيل مفهوم العَلمانية وفق متطلبات العصر وهموم المواطن، ويمكن القول إنه تم بالفعل عَلمنة العَلمنة في

---

(38) Alper Bilgili, (Post-Secular Society and the Multi-Vocal Religious Sphere in Turkey) European Perspectives - Journal on European Perspectives of the Western Balkans Vol. 3, No. 2 (5), pp 131-146, October 2011; P:142.

تركيا، وعليه، أصبح من الضّرورة القول بفصل العَلمانية عن العَلمانوية، فالأولى هي إعطاء الإنسان حق التّمتع بالدّنيوي، والثّانية هي التي تعمل على فصل الدّنيوي عن الدّيني، في حين أن العَلمانية الإنسانية أو الأخلاقية كما يسميها عبد الوهاب المسيري هي التي تجمع بين الدُّنيوي والدّيني، الأرضي والسّماوي... في وفاق وتناغم اجتماعي وسياسي.

ونرى القرآن الكريم عندما يخاطب الإنسان بصفة عامة يبدأ بالدّنيوي قبل الدّيني، وهذا يدل على أن الإنسان خُلق من أجل أن يعيش عَالمه ودنياه لكي يُثبت وجوده الاستخلافي على الأرض، فالدّنيوي سابق عن الدّيني لأنه بدونه لا يكون لا عمل ولا عبادة: ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ الكهف: 45. وقوله تعالى: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْأَخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا﴾ القصص: 77.

وإذا كان الغرب يحاول اليّوم تجاوز العَلمانية إلى ما بعد العَلمانية فحري بنا أن نفكر نحن في إنتاج مفاهيم تساعدنا على الحياة المستقرة في ظل الحرية والكرامة واحترام حقوق الناس.

نقصد من خلال ما بعد العَلمانية هو إعادة الاستفادة من الدّين كقوة روحية مؤطرة للأفراد والجماعات، وأن نقوم في ظل ما بعد العَلمانية بفصل جملة من العوائق التي أثبتتها التجربة التَّاريخية، ففصل السّياسة عن الجيش أصبح مطلبا في الدول العربية، نظرا لتورط المؤسسة العسكرية في تثبيت الاستبداد والطغيان، وممارسة القهر تحت شعارات أمن الدولة وغيرها. كما يجب فصل الحزب الأوحد، والزعيم...

إذا كان الغرب قد أعلن اليّوم مفهوم ما بعد العَلمانية فهل ننتظر نحن أربعة قرون أخرى لكي نكتب عما بعد العَلمانية، مثلما كتبنا عن العَلمانية بعد أن مرت عليها أربعة قرون كاملة في الغرب. ولا نريد في الوقت نفسه أن يُكتب بعد أمد عن **الإسلام وما بعد العَلمانية** مثلما كتب د. محمد عمارة كتابه **الشّريعة والعَلمانية الغربية**، والذي تهجم فيه على العلمانية واعتبرها غير متطابقة مع الواقع الإسلامي، فالغرب تاريخه الثقافي والدّيني هو الذي أنتج العَلمانية، وعليه فالمجتمع الغربي بالرغم من كل التّحولات سيظل وفيا

للعَلمانية لأنها خلصته من فكر غير ديني أصلا بالرغم من طابعه الدّيني[39].

ونحن نعلم مسبقا أن حراس النّوايا، سيفرحون بمصطلح ما بعد العلمانية اعتبارا منهم أنه تقويض للعَلمانية، بالرغم أن مفهوم ما بعد العَلمانية جاء ليوجه العَلمانية نحو أفق التّشارك وإقرار مبدأ احترام حقوق الإنسان، فالسّياسة حتى في عودة الدّين للحياة الاجتماعية والفضاء العمومي محكوم عليها أن تظل بعيدة عن الدّين في تصورات الجزئية والضّيقة، ليس انتقاصا للدّين بل حفاظا على حرمته، بالرغم من أننا ندعو بكل موضوعية إلى ضرورة استفادة السّياسة من المبادئ الدّينية في التّشريع العام.

نجزم أنه لم يستفد أي طرف من الصراع التّاريخي بين أنصار العَلمانية والشّريعة الإسلامية، فلقد ظلت الدّولة (لا نقصد النظام) هي المتضرر الوحيد من الرؤية الأحادية، والأمر ذاته ينطبق على علاقتنا مع أمم الجوار، فلقد ظلت العلاقة تدور في فلك الصّراع المرير، نراه جليا في تكفير الغرب وتجريمه من قبل المجتمع الإسلامي من جهة، وفي تعدي الغرب على الرموز الدّينية الإسلامية من جهة أخرى. وهذا التّجاذب بين الثّقافتين خطير للغاية، نرجو أن يُحل بفطنة بالغة، وضرورة إعلان تهدئة شاملة، فإذا كانت الحرب العالمية حرب سياسية بامتياز، فإن الحرب العالمية الثّالثة قد تكون دينية بامتياز.

ونعتقد أن الاتجاه نحو التّهدئة مطلب حضاري إنساني، نحاول من خلاله قدر الإمكان لجم غلو العَلماني وتطرف المتدين، وهذا ما عبر عنه الكاتب ميشال باري Michael Barry بعد أحداث الرسومات المسيئة للنبي محمد ﷺ: "نحن لا نشهد صداما بين الحضارات أو الأديان لكن صداما بين مشاعر الاستياء. وأدنى استفزاز بما يكفي سيجعلها تعود إلى الظهور بالقوة، فإنه ليس من قبيل الصدفة، ولكنه عرض (حادث)، يجب علينا إذن أن نتعلم التهدئة"[40].

---

(39) عمارة، محمد، **الشريعة والعلمانية الغربية**، دار الشروق، ط1، 2003، ص17.

(40) Cité: François Boespflug (Caricaturer Dieu? Pouvoirs et dangers de l'image), Paris, Bayard, 2006, p.181.

وأقول في الأخير، أن الدّولة الإسلامية في تاريخها لم تكن أبدا دولة دينية، بل كانت دولة مدنية، فالخليفة كان يجتهد حتى يُجسد بالفعل معنى الاستخلاف في الدّنيا، فحياة النّاس تستقيم بالدّنيوي والزّمني وتلك طبيعة أودعها الله في خلقه، وهو أعلم منا بذلك.

عبد القادر بو عرفة

كاتب واستاذ جامعي – الجزائر

هذا الكتاب

يتجه البحث عن علاقة العرب ككيان ثقافي وسياسي بأسئلة الماضي والحاضر والمستقبل إلى الاعتراف بأن عمق العلاقة يُفضي إلى عملية تأويلية، تهدف لخلق نص موازي للنص الحقيقي في ذاته، والنّصان المتوازيان يلتقيان في نقطة معينة هي نقطة القول بمركزية الإنسان في أفق فهم العلامة الإلهية، ولكنهما لا يلتقيان في تحديد ما ينبغي أن تكون عليه الدولة والسلطة والمجتمع. إن تأويل الواقع ينفّر من النّص المستوي والمسطّح، بل يميل إلى النص المقعّر أو المحدّب، وتصبح التفاسير في الحالة الأولى مسلمات وبدائه، مجانبة للواقع وقريبة من المحسوس، وتصبح في الثانية والثالثة فاتحة للنظر والتخيّل، وبالتالي عصية عن المدرك الحسي لكونها متماهية مع المطلق والمجرد.

ISBN 978-9931-369-74-5

9 789931 369745 >

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1 المحمدية

تلفاكس: 21341359788+

خلوي: 213661207603+

email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية - ناشرون

هاتف: 204180 (96171)

ص.ب: 6058 – 113 الحمراء

بيروت – لبنان

email: rw.culture@yahoo.com